

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

## INDEX:

Pag.

|  |     |
|--|-----|
| P. Paul Schebesta, S. V. D.: Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo (ill.) . . . . .          | 1   |
| Dr. Frans M. Olbrechts: Cherokee belief and practice with regard to Childbirth (ill.) . . . . .  | 17  |
| P. Denis Doutreligne: Contributions à l'étude des Populations <i>Dioy du Lang Long</i> (Prov. du Kouï Tcheou méridional, Chine) . . . . .              | 35  |
| P. W. Schmidt, S. V. D.: Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen . . . . .   | 55  |
| Hermann Beyer: Mayan Hieroglyphs: the variable element of the Introducing Glyphs as month indicator (ill.) . . . . .                                   | 99  |
| Dr. Odo D. Tauern †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran . . . . .  | 109 |
| Rév. Père Knops: L'enfant chez les noirs au cercle de Kong (Côte d'Ivoire) . . . . .   | 141 |
| Otto Dempwolff: Einige Probleme der vergleichenden Erforschung der Südsee-Sprachen . . . . .   | 157 |
| Rev. E. Baxter Riley †: Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua . . . . .   | 171 |
| Egon Freih. von Eickstedt: Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926 bis 1929) (ill. und Karten) . . . . . | 195 |
| Prof. S. M. Shirokogoroff: New Contribution to the problem of the origin of Chinese Culture . . . . .  | 217 |
| P. Wilh. Koppers, S. V. D.: Weltgeschichte der Steinzeit . . . . .   | 223 |
| Rev. A. A. Jaques: Notes on the Lemba Tribe of the Northern Transvaal . . . . .  | 245 |
| Analecta et Additamenta (255), Miscellanea (265), Bibliographie (279), Avis (323), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (331).                        |     |

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.  
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.  
Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKE, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.





## Analecta et Additamenta.

|  | Seite |
|--|-------|
| Hornbostel, Prof. Dr. E von: Die Herkunft der altpueruanischen Gewichtsnorm . . . . .  | 255   |
| Carl Wilh.: Kindesadoption bei den Chinesen . . . . .  | 258   |
| Pons Juan: Reminiscencias clásicas en tierras salvajes: La <i>yejovola</i> en las Carolinas occidentales                             | 260   |
| Pagès A.: Un curieux épisode d'histoire. Incursion dans le Rouanda (Kivou) des «Muets»<br>ou «Couvreurs de toits en terre» . . . . . | 261   |
| Struck B.: Aus einem Briefe von Prof. Dr. B. Struck . . . . .  | 264   |

## Bibliographie.

|  |     |
|--|-----|
| Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . . .  | 279 |
| Leenhardt Maurice: Notes d'ethnologie Néo-Calédonienne (Christophe Fürer-Haimendorf) .   | 281 |
| Grousset René: Histoire de l'Extrême-Orient (Christophe Fürer-Haimendorf) . . . . .  | 282 |
| Li Chi, Ph. D. (Harvard): The formation of the Chinese people, a Anthropological Inquiry<br>(P. Fr. Biallas) . . . . .   | 284 |
| Albenino Nicolao de: Verdadera relacion delo sussedido enlos Reynos e prouincias del Peru<br>desde la yda a ellos del Virey (P. Georges Höltker) . . . . .           | 291 |
| Orchard William C.: Beads and Beadwork of the American Indians (F. George Höltker)   | 291 |
| Tello C. Julio: Antiguo Peru (P. Georg Höltker) . . . . .  | 292 |
| Kraus Johann: Die Anfänge des Christentums in Nubien (P. Georg Höltker) . . . . .  | 292 |
| Obermaier Hugo und Kühn Herbert: Buschmannkunst (Dr. Viktor Lebzelter) . . . . .   | 293 |
| Termer Franz: Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika (P. Georg<br>Höltker) . . . . .   | 294 |
| Basauri Carlos: Monografía de los Tarahumaras (P. Georg Höltker) . . . . .   | 295 |
| Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Hamburgischen Museums für Völkerkunde<br>(P. Georg Höltker) . . . . .   | 295 |
| Woolley C. Leonhard: Ur und die Sintflut (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . . .  | 297 |
| Fürst Carl M.: Zur Anthropologie der prähistorischen Griechen in Argolis (Dr. Viktor Lebzelter)  | 298 |
| Schieser J.: Moderne Einführung in eine gottesgläubige Weltanschauung und religiöse<br>Lebensauffassung (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . . .                           | 299 |
| Wunderle G.: Über das Irrationale im religiösen Erleben (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . .   | 299 |
| Siemens Hermann Werner, Univ.-Prof. Dr.: Grundzüge der Vererbungslehre, Rassenhygiene<br>und Bevölkerungspolitik für Gebildete aller Berufe (Josef Hnizdo) . . . . . | 301 |
| Gabriel Alfons, Dr.: Im weltfernen Orient (Dr. Witek) . . . . .  | 303 |
| Feestbundel (Univ.-Doz. Dr. R. Heine-Geldern) . . . . .  | 304 |
| Michelitsch A.: Allgemeine Religionsgeschichte (Univ.-Doz. Dr. L. Walk) . . . . .  | 307 |
| Messina G.: Der Ursprung der Magier und die zarathuätrische Religion (Univ.-Doz. Dr.<br>L. Walk) . . . . .   | 308 |
| Kühn Herbert: Kunst und Kultur der Vorzeit Europas (Dr. Wilhelm A. von Jenny) . . .  | 309 |
| Forke Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie (P. Fr. Biallas) . . . . .   | 311 |
| Mulle Jos.: Het chineesch taaleigen (P. Fr. Biallas) . . . . .   | 314 |
| Rickmer Rickmers Willi: Alai! Alai! (P. Georg Höltker) . . . . .   | 317 |
| Farrington Oliver C. and Field Henry: Neandertal (Mousterian) Man (Dr. Viktor Lebzelter)   | 317 |
| Sebesta P. and Lebzelter V.: Anthropological measurments in Semangs and Sakais in Malaya<br>(Malacca) (K. Saller) . . . . .  | 317 |
| Saller K., Dr. phil. et med.: Leitfaden der Anthropologie (Dr. S. Killermann) . . . . .  | 319 |
| Lehmann F. Rudolf, Dr. Die polynesischen Tabu-Sitten (Christoph Fürer-Haimendorf) . .  | 319 |
| Rout Ettie A.: Maori Symbolism (Theodor Bröring) . . . . .   | 321 |
| Nordenskiöld Erland: Picture-Writings and other Documents (P. Dam. Kreichgauer) . .  | 321 |
| Medina, José Toribio: Bibliografía de las Lenguas Quechua y Aymará (P. Martin Gusinde)   | 322 |

 Diesem Hefte liegen folgende Prospekte bei: O. MENGHIN: „Weltgeschichte der Steinzeit“ (Verlag von ANTON SCHROLL & CO., Wien), „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, Jahrgang I, 1930 (Institut für Völkerkunde der Universität Wien), W. SCHMIDT: „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ (Aschendorff, Münster), „Ethnologische Studien“ (Verlag von GEBAUER & SCHWETSCHKE A.-G., Halle [Saale]). 



# Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo.

Von P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Vom Jänner 1929 bis September 1930 nahmen mich die Forschungen unter den Pygmäen des Ituri und den Bačwa-Pygmoiden der Province d'Equateur am Kongo in Anspruch. Selbstredend konnte in der kurzen Spanne Zeit von 20 Monaten eine umfassende Erforschung aller Pygmäen nicht erreicht werden; sie war übrigens auch nicht bezweckt. Vielmehr schwebte mir vor Augen, die Pygmäenstämme der Völker- und Sprachenkunde in ähnlicher Weise zu erschließen, wie ich es auch bei den Orang-Utanstämmen von Hinterindien erreichte. Es galt, einen Überblick über alle Pygmäenstämme zu gewinnen, die Grundlinien ihrer Kultur und ihrer Sprachen aufzuzeigen, wobei auf die Beeinflussungen und Kreuzungen zwischen ihnen und den Negern Rücksicht zu nehmen war, galt es doch, die Pygmäenkultur als solche zu erfassen. Zu diesem Zwecke waren langwierige und beschwerliche Reisen durch die Urwälder des Ituri, Nepoko und Lindi und später auch des Ruki am Equateur notwendig, und da ich mich niemals der von den Weißen verwendeten Tragsänfte bediente, sondern zu Fuß reiste, waren die körperlichen Strapazen zeitweise sehr große. Ich durchstreifte den Ituri-Urwald nach allen Richtungen hin, um die Verschiedenheiten oder Verwandtschaften aller nur erreichbaren Stämme kennenzulernen. Da mir der große Einfluß, den die Neger auf die Pygmäen ausüben, schon in den ersten Tagen meines Aufenthaltes im Urwald klar wurde, mußte ich einiges Augenmerk auch den Negerkulturen widmen. Der Schwierigkeit des mir gestellten Problems wurde ich mir erst bewußt, je weiter ich im Urwald vordrang und durch die Missionare von dem Wirrwarr an Völkern und Sprachen jener Gegenden Kenntnis erhielt. Immerhin klärte sich das Völker- und Sprachenbild von Monat zu Monat, so daß ich am Ende meiner Reisen einen klaren Überblick über die Völker- und Sprachengruppierungen im Urwald des Ituri gewonnen hatte, woran ich in den ersten Monaten zu verzweifeln schien. Welche Bedeutung diese Urwaldgebiete haben, die das Habitat unserer Pygmäen ausmacht, ist daraus klar, daß hier alle großen Sprachenfamilien Afrikas — ausgenommen die hamitische — aufeinanderprallen. Es hat tatsächlich den Anschein, als ob die Pygmäen, wie das Wild, von allen Seiten durch die Neger eingekreist und in den dichtesten Urwald des Ituri gedrängt wurden. Damit will ich zwar nicht sagen, daß dieses Gebiet ursprünglich nicht auch Pygmäenheimat war und daß die Zwerge etwa aus der Steppe in den Urwald gehetzt wurden — denn die Pygmäen sind und waren Urwaldnomaden —, sondern daß sie aus weiteren Urwaldgebieten mehr zusammengedrängt wurden. So ist es gewiß, daß sie aus den westlichen Teilen des Urwaldes verdrängt wurden, was besonders dadurch bestätigt wird, daß abgesprengte Gruppen noch heute den



südwestlichen Urwaldsaum innehaben, von dem Kontingent der Pygmäen aber durch einen hunderte Kilometer breiten Streifen Wald getrennt sind.

Vom Süden, in der ganzen Linie vom Ruwenzori bis zum Lualaba, drängten die Bantu-Stämme der Babira-Bakumu vor, die, wie es scheint, die ersten Wirtsherren der südlichen Pygmäen wurden. Von Nordwest drangen die Bantoiden: Wangelima, Babali, die Balika, Wabudu, Bandaka und Banyari vor, die erst in relativ neuer Zeit Wirtsvölker der Pygmäen wurden. Ob das Eindringen der Sudanstämme der Barumbi, Popoi, Babeyru und teilweise auch der Medje jüngeren Datums ist als das der Bantoiden, das steht hier nicht zur Untersuchung. Sudanstämme sind es auch, die den nördlichen Saum des Urwaldes umbranden. Im Osten sind die primitivsten Nilotenstämme bis an den Urwald herangekommen und einzelne ihrer Gruppen, die man heute zu den Mamvu zählt (Mamvu, Balese, Bambuba), sind auch in den Urwald eingedrungen und wurden unter den Pygmäen sesshaft. Südlich der Niloten dringen auch die Ost-Bantu in den Urwald vor, den sie als unternehmungslustige Bauern ausrotten, überall dort, wo sie sich niederlassen. Unter ihnen sind die Banande (auch Bakondjo genannt) und teilweise auch die Banyoro zu nennen. Als letzte Sprachen- und Völkergruppe dieser Gebiete ist die Mamvu-Gruppe anzuführen, die ich oben schon bei den Niloten erwähnte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß wir es bei den Mamvu sprachlich mit einem Pygmäenidiom zu tun haben, das zwar nilotisch beeinflusst wurde, jedenfalls aber einen eigenen Sprachstamm darstellt, den ich Efé nennen möchte.

Diese Aufzählung allein läßt schon ahnen, wie verworren das dünnbevölkerte Urwaldgebiet sprachlich und kulturell ist und wie mannigfach die Beeinflussungen unserer Pygmäen in Sprache und Kultur seitens der Neger waren.

Da ich vor meiner Ausreise trotz tiefer Einsicht in die bezügliche Literatur keine Klarheit über die Verbreitung und das Vorkommen der Kongo-Pygmäen gewann, beschloß ich, von Westen aus in den Ituri-Urwald vorzudringen, da die meiste Wahrscheinlichkeit dafür sprach, daß dort die reinrassigsten Pygmäen zu finden sein werden. Durch diese Reiseroute hatte ich auch Gelegenheit, mit den Kolonialbehörden in Fühlung zu treten, die gewillt waren, mir ihre Hilfe zu gewähren, welches Versprechen sie auch einhielten, indem alle Administrationen der inneren Bezirke angewiesen wurden, sich meiner Bestrebungen anzunehmen. Noch wertvoller war mir die Hilfe der katholischen Missionare, mit denen ich zusammenarbeitete. Mein erstes Ziel war denn auch Bafwasende am Lindi und Avakubi, gegen Osten am Ituri gelegen. Nahezu zwei Tagesreisen von Bafwasende gegen Nordost traf ich mit den ersten Pygmäen zusammen und ließ mich auch unter ihnen am Asunguda-Bach für zwei Monate im Urwald nieder. Durch die Freundlichkeit des Administrators von Bafwasende, DAÛT, wurde es möglich, die Negerniederlassungen am Wege nach Bomili zu veranlassen, daß sie das Pygmäenlager mit Bananen versorgten, so daß die Zwerge längere Zeit bei mir bleiben konnten, ohne durch größere Nahrungssorgen gezwungen zu sein, das Lager für Tage zu verlassen.



Dieser längere Aufenthalt im Asunguda-Lager war für meine späteren Forschungen von Bedeutung. Mein freundschaftliches Einvernehmen mit den Pygmäen verbreitete sich wie eine Sensation durch den ganzen Urwald, war ich doch der erste Weiße, der im Urwald erschienen war, um sich ausdrücklich nur den Pygmäen zu widmen. Letztere faßten es so auf, daß ich als ihr Anwalt und Beschützer gekommen sei. Dadurch gewann ich eine besondere Hochschätzung und ihr ganzes Vertrauen und sie riefen mich wiederholt als Schiedsrichter in ihren Angelegenheiten gegen die Neger an, die eigentlich den Administrator angingen, bei dem sie jedoch niemals Beschwerde führten, da er nach ihrer Ansicht nur die Interessen der Neger vertrat. Ja, es kam vor, daß mich Pygmäen angingen, ich sollte sie doch endlich von dem Joch der Neger befreien, die sie zu allerlei Arbeiten zwängen, was früher nicht der Fall gewesen sein soll. Die Neger dagegen blickten mich oft scheel an und wurden bisweilen sogar unfreundlich, was sich dahingehend auswirkte, daß man mir die Beistellung von Trägern verweigerte, mit dem Hinweis, daß ich ja nur für die Bambuti gekommen sei, die mir denn auch die Träger stellen sollten. Aus diesen Zusammenhängen heraus wurde der Name „Baba wa Bambuti“, „Vater der Bambuti“ (Pygmäen), geboren, den man mir beilegte und der mir auch blieb und unter dem ich stets lange vor meinem Eintreffen in einem Lager angekündigt wurde. So ist es zu verstehen, daß es nicht ein einziges Mal geschah, daß eine Pygmäengruppe vor mir die Flucht ergriff und, obwohl sie jedem Fremden, zumal den Weißen, aus dem Wege gehen, kamen sie mir in die Negerdörfer entgegen und führten zu meiner Begrüßung Tänze auf. In zwei Fällen suchten die argwöhnischen Babira ihre Pygmäen vor mir zu verbergen, aus Angst, ich könnte sie ihrer Ausbeutung entziehen; geflohen waren die Pygmäen aber niemals vor mir.

Die Verständigungsmöglichkeit mit den Pygmäen war anfänglich und auch späterhin in sehr vielen Fällen nicht allzu schwierig, da ich das Kingwana, ein Kisuaheli-Dialekt, das in der Ostprovinz von Belgisch-Kongo allgemein gesprochen wird, gebrauchen konnte. Da auch die meisten Pygmäen — ausgenommen die Efé —, jedenfalls soweit die Männer in Frage kamen, das Kingwana sprachen, hatte ich die Möglichkeit, in direktem Verkehr mit ihnen zu treten. Selbstredend befaßte ich mich auch mit ihren Lagersprachen, soweit es die Zeit gestattete. Gerade die Lagersprachen der Pygmäen sind ein Wegweiser für Verschiebungen und Wanderungen der Negerstämme durch den Urwald. Bei den Efé allein war ich in die Notwendigkeit versetzt, mich jeweils eines Dolmetschers zu bedienen, denn während alle anderen Pygmäen mehrsprachig sind (einige Gruppen sprechen drei bis vier Sprachen), kennen die Efé nur ihre Lagersprache. Die Erklärung hiefür ist wohl die, daß die Mamvu-Baleseneger (Niloten?), die nur in geringer Zahl den Urwald durchsetzten — wobei sie oft Pygmäenweiber heirateten — zu schwach waren, um den Zwergen ihre eigene Sprache aufzuzwingen; das Gegenteil scheint vielmehr eingetreten zu sein: Die Efé behielten ihre Ursprache, abgesehen von einigen unwesentlichen Umgestaltungen seitens der Mamvu-Balese, während diese selbst ihre Sprache aufgegeben zu haben scheinen.



Trotz der Verschiedenheit der Namen, mit denen die Pygmäen bezeichnet werden, trotz der Mannigfaltigkeit der Sprachen und der kulturellen Schattierungen, sind alle Pygmäen des Ituri-Waldes sowie überhaupt alle Kongo-Pygmäen eine und dieselbe Rasse. Ob vielleicht nur Mischungen mit Negern das Vorhandensein von Pygmoiden (unter Pygmoiden verstehe ich Mischrassen mit Negern) erklärt oder ob auch die Umwelt — ich meine eine geänderte Lebensweise — dazu beigetragen hat, das ist nicht von vornherein klar. Eine Änderung der Lebensweise wird aber gewöhnlich durch die Mischung mit seßhaften Negern allmählich angebahnt. Es ist zwar richtig, daß gerade jene Negerstämme, unter denen heute Pygmoide leben, ich meine die Batwa unter den Banyaruanda und die Baćwa unter den Nkundu, sich niemals mitsammen verbinden, was aber gar nicht dagegen spricht, daß dies etwa frühere Negerstämme nicht doch getan haben. Tatsächlich heiraten heute die Ituri-Urwaldneger oft Pygmäenmädchen und so mögen es andere Negerstämme früher mit den Baćwa-Batwa auch getan haben. Das negerhafte Aussehen mancher Pygmoiden-Baćwa und Batwa ist sicherlich auf Mischung zurückzuführen.

In Belgisch-Kongo beherbergt nur der Ituri-Urwald reinrassige Pygmäen, deren Zahl ich mit 15.000 bis 20.000 nicht zu hoch annehme. Ich selbst habe etwa 5000 Pygmäen gesehen, die sich auf die verschiedensten Stämme verteilen.

Ohne hier auf Einzelheiten in der Stammeseinteilung näher einzugehen, soll doch die Hauptgruppierung aufgezeigt werden, um eine Übersicht zu ermöglichen.

Das Bewußtsein eines Volksganzen besteht bei den Pygmäen gewiß nicht; hiezu fehlen die Vorbedingungen. Da die Pygmäengruppen jeweils ein bestimmtes, umgrenztes Urwaldgebiet nicht verlassen, so kennen sie nur die Nachbarclans und höchstens noch die etwas weiter entfernt wohnenden, mehr aber nicht, und daher fehlen die nötigen Verbindungen und Zusammenschlüsse. Am besten untereinander bekannt sind die Heiratsclans, denn nach meinen Erfahrungen heiraten drei oder vier bestimmte Clans gewöhnlich ineinander. Nicht einmal eine einheitliche Sprache verbindet die Clans zu einer Stammeseinheit. Darum kann man bei den Ituri-Pygmäen weder von Völkern noch auch von Stämmen sprechen, obwohl anderseits die Pygmäen sich allgemein ihrer rassenhaften Zusammengehörigkeit sehr wohl bewußt sind. Einem engeren Zusammenschluß zu Stämmen steht auch die Zersplitterung im Wege, die durch die vielen Wanderungen der Wirtsvölker hervorgerufen wurde. Wenn ich dennoch die Ituri-Pygmäen zu Einheiten zusammenfasse, so geschieht das auf Grund der von ihnen heute geübten Sprachen. Die Kibira sprechenden Pygmäen, die aber heute auch noch andere Negerstämme als nur die Babira als Wirtsvölker anerkennen, kann man unter dem Namen *Bambuti* zusammenfassen. Diese Benennung, die wohl dem Kibira entstammt, ist die für alle Pygmäen gebräuchliche. Östlich der Bambuti sitzen, bis an den Rand des Urwaldes gegen den Albert-See zu, die *Efé*, die, wie es scheint, erst seit jüngerer Zeit mit Negern in Symbiose leben. Nordwestlich der *Efé* und nördlich der



Bambuti, etwa zwischen Nepoko und Bomokandi, sitzen die *Aká*, die am meisten zersplitterten und am stärksten durch die Neger beeinflussten Pygmäen, die vornehmlich unter Sudanegern sesshaft sind.

Abgesprengte Gruppen von reinrassigen Pygmäen sitzen noch am Oberlauf des Lomami, in der Nähe von Tschofa und nördlich von Lusambo.

Weitere reinrassige Pygmäen sind mir in Belgisch-Kongo nicht bekannt geworden; die *Bačwa* in der Province d'Equateur sind Pygmoide, also eine Mischrasse, wie ich mich selbst überzeugen konnte. Letztere sah ich in großer Anzahl in der Gegend zwischen Lac Leopold II. und dem Ruki-Fluß, wo sie noch am urwüchsigsten sein sollen. Eine Reise den Tschuapa hinauf, zur Erforschung der Pygmäen, erübrigte sich, da am Oberlauf des Tschuapa und des Salonga nur wenige, durch Neger stark beeinflusste *Bačwa* ansässig sind, wie mir aus guter Quelle berichtet wurde.

Ebenso sind die *Batwa* südlich des Oso-Flusses, bis zum Tanganyika und nach Ruanda hin, Pygmoide.

Da bei den Pygmäen von keinerlei Stämmen die Rede sein kann, so ist auch von irgendwelcher Stammesorganisation oder Stammesoberhaupt nirgendwo eine Spur zu entdecken. In dieser Hinsicht waren bei den Semang auf Malakka doch insoferne gewisse Ansätze bemerkbar, als der hervorragenden, starken Persönlichkeit eines Individuums gewöhnlich die Rolle eines Führers stillschweigend zuerkannt wurde. Eine Sage geht unter den Babira, nach der in alter Zeit die Efé-Pygmäen den Babirawald mit Krieg überzogen und die Neger mitsamt ihren Pygmäen verdrängten. Demzufolge müßte man eigentlich auf einen Führer dieser Pygmäen schließen, denn eine solche Aktion hat die Vereinigung der Efé zu einer Einheit zur Voraussetzung und mag die vorübergehende Großtat eines hervorragenden Pygmäen gewesen sein, wenn nicht etwa eines Negers.

Als soziale Organismen unter den Pygmäen sind der Clan, die Sippe und die Familie überall in Kraft. Die volkreichsten sozialen Gebilde sind die totemistischen Clans, die größer und kleiner sein können; ich fand Clans, die nur ein Lager ausmachten, und ich fand solche, die in drei Lager gespalten waren.

Zunächst ist es zweifellos, daß alle Pygmäen totemistisch sind in dem Sinne, daß sie ein Totemtier haben und es auch respektieren und daß die Exogamie bei ihnen herrschend ist. Jede Gruppe hat ihren bestimmten Namen, der nicht von der Örtlichkeit, wo die Gruppe wohnt, herrührt — wie das z. B. bei den Semang der Fall ist, bei denen Totemclans unbekannt sind —, sondern stets von dem Totemtier. Doch ist nicht immer aus dem Namen auf das Totemtier zu schließen. Wie diese Clannamen entstanden sind, wurde mir nicht bekannt.

Heute haben die Clans keinen festen Zusammenschluß; gewöhnlich sind es zwei der Ältesten, die eine Art Schlichtungsautorität im Clan ausüben und die für ein Wechseln des Lagers und andere, die Gemeinschaft angehende Ereignisse maßgebend sind. Wiederholt fand ich die Autorität solcher Clan-ältesten durch die sogenannten Häuptlinge verwischt, die von Negern aufge-



stellt sind und durch welche sie eine indirekte Ingerenz auf die Pygmäen ausüben. In jenen Fällen, wo Initiationen der Jugend geübt oder Männerbünde vorhanden sind, sind die beiden Ältesten die maßgebenden Persönlichkeiten und erfreuen sich einer besonderen Autorität. Letztere Einrichtungen scheinen jedoch auf Negerbeeinflussungen zurückzugehen.

Die Clanexogamie ist theortisch anerkannt und wird in den meisten Fällen geachtet, doch sind mir Clans bekannt geworden, wo man zwar die Clanexogamie übte, sich aber vielfach auch nur mit der Sippenexogamie begnügte. Eine Erklärung für diese Tatsache ist schwer; und es scheint die Alternative zu bestehen, daß die Clanexogamie entweder eine spätere Einführung — etwa durch die Neger — ist oder aber, daß wir einem Verfall gegenüberstehen. Bei den Bafwaguda z. B., die zum Teil die Clanexogamie üben, brachte ich in Erfahrung, daß man sich mit der Sippenexogamie auch begnügen könne. Folgender Vorfall wirft ein seltsames Licht auf die Mentalität der Zwerge: Im Lager der Bafwaguda lebte ein schwangeres Mädchen. Auf meine Erhebungen hin sagte man mir, daß das Mädchen von einem Mubalineger schwanger geworden sei. Nach etwa zwei Monaten, als man mich zur Schlichtung verschiedener Heiratszwistigkeiten zwischen Pygmäen und Negern anrief, kam der richtige Sachverhalt heraus: Das Mädchen war von einem Pygmäenburschen desselben Lagers und desselben Clans, jedoch einer anderen Sippe, schwanger geworden. Die beiden hatten noch nicht heiraten können, da der Bursche nicht in der Lage war, ein anderes Mädchen als Tausch dem Bruder seiner Braut anzubieten, was dann durch meine Vermittlung doch möglich wurde.

Ich fragte mich vergeblich, warum hatte man mir in diesem Falle den wirklichen Sachverhalt verheimlicht? Irgendwelche Furcht konnte nicht der Grund sein. Ich deutete es darum als Schamgefühl, daß ein Gebot — ich meine jenes der Clanexogamie — verletzt wurde. Doch sei ausdrücklich hervorgehoben, daß gerade die Bafwaguda angaben, daß man auch innerhalb des Clans heiraten kann.

In wirtschaftlicher Hinsicht ist der Clan fast ohne Bedeutung, da die Clanmitglieder nicht aufeinander angewiesen sind.

Bedeutungsvoller, in jeder Hinsicht, als der Clan ist die Sippe. Mag auch ein Clan in einem Lager zusammen sein, so sind die Hütten doch so angeordnet, daß die Sippenmitglieder stets nebeneinander wohnen. Unter Sippe verstehe ich die Familien der männlichen Verwandten. Da auch die Clanmitglieder alle untereinander irgendwie verwandt sind, so umschließt die Sippe die näheren Verwandten. Es handelt sich, wie gesagt, nur um männliche Verwandte, denn die Frauen heiraten in ihnen fremde Clans oder Sippen hinein.

Alle Sippenmitglieder, ob männlich oder weiblich, bilden eine Einheit, die sich für das Wohl der ganzen Sippe müht. Der Ertrag der Jagd und Nahrungssuche ist gemeinsam, und zwar so, daß das heimgebrachte Wild von dem Ältesten oder einem Älteren zerlegt und die Stücke an die einzelnen Familien verteilt werden. Bei der Verteilung ist nicht der Wille des Schützen, sondern



des Ältesten maßgebend. Auch eine fremde Sippe des Lagers wird bedacht, wenn in diese eine Frau der eigenen Sippe eingeheiratet ist.

Die Frauen teilen ebenfalls die vegetabilische Nahrung unter sich, wenn die anderen Sippenfamilien damit nicht versorgt sind. Bei den Semang war das so, daß die Frauen die vegetabilischen Nahrungsmittel untereinander austauschten, was ich bei den Pygmäen nicht beobachtete.

Die Sippenmitglieder gehen gemeinsam auf die Jagd, die Frauen ziehen zusammen auf Nahrungssuche aus. Die Sippe vererbt sich stets nur in der männlichen Linie, das Weib heiratet in eine fremde Sippe und geht so ihrer angestammten Sippe verloren, zumal als Arbeitskraft. Darum gelten bei der Verheiratung eines Mädchens verschiedene Grundsätze, die darauf hinzielen, die Sippe schadlos zu halten. Für den Verlust eines jeden Mädchens durch Verheiratung muß die Sippe ein anderes Mädchen bekommen. Darum die Tauschheirat, die bei allen Pygmäen Grundsatz ist. Man prägte dafür den Ausdruck „Kopf für Kopf“. Das Mädchen wird aber keineswegs verschachert oder gegen seinen Willen verheiratet; es ist frei in seiner Wahl. Daß die männlichen Clanmitglieder auf ihre weiblichen Verwandten einen Druck ausüben, um ihrerseits durch Tausch zu einer Frau zu kommen, ist ja verständlich. Die Heirat geht etwa in dieser Weise vor sich: Ein Bursche ist mit einem Mädchen — beide gehören zwei verschiedenen Clans oder doch zwei verschiedenen Sippen an — einig geworden, sie wollen heiraten. Die Sippe des Mädchens (M) weigert sich, dieses ziehen zu lassen, ehe die Sippe des Burschen (B) ein Ersatzmädchen gestellt hat, das eine Heirat mit einem Glied des M-Clans eingehen möchte. Schließlich findet sich ein solches Mädchen und die Paare heiraten. Diese Mädchen gehen durch ihre Heirat aber nicht derart in die Sippe des Mannes über, daß sie aus jener der Eltern ausscheiden müßten; die Vatersippe bleibt auch weiterhin ihr Hort und ihre Zuflucht. Angenommen, die Frau M will die Ehe lösen, sie kann dies, indem sie einfach in ihre Sippe zurückkehrt. Die Sippe B fühlt sich aber nun benachteiligt und reklamiert ihr Mädchen bei der Sippe M. Dieses kehrt nicht selten aus Sympathie zu seiner Vatersippe auch zu seiner Sippe zurück, läßt alles im Stich, auch die Kinder, wenn es nicht gerade Säuglinge sind, die in einem solchen Falle vorläufig bei der Mutter bleiben. Hängt aber B an ihrem Mann und ihren Kindern so, daß sie ihretwegen die Ehe nicht löst, dann fordert die Sippe B bei Sippe M ein anderes Mädchen als Ersatz. Ist auch ein solches nicht vorhanden, dann gleicht man sich mit Geschenken aus oder aber der erstgeborene Knabe geht, wenn er soweit erwachsen ist, in den Mutterclan oder in die Muttersippe, um dort für längere Zeit Jagddienste zu leisten. Es kommt auch vor, daß das junge Ehepaar eine Zeitlang im Mutterclan Aufenthalt nimmt, für den dann der Mann der Jagd nachgeht. Ähnliches findet auch dann statt, wenn der Bursche kein Mädchen als Ersatz oder auch keinen Kaufpreis anbieten kann. Die Heirat kommt aber auch gegen den Willen der Sippe zustande, wenn ein Mädchen von dem auserwählten Burschen nicht lassen will. Es erzwingt die Ehe, indem es wiederholt aus dem Lager davonläuft.

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß bei der Verheiratung so-



wohl die Zustimmung der Sippen als auch der beiden Heiratslustigen maßgebend sind. Selbstredend ist dadurch der Ehe ein gewisser Schutz gesichert und für eine relative Stabilität gesorgt. Jede Sippe hält schützend ihre Hand über die außerhalb der Sippe Verheirateten. Sie sind der anderen Sippe nicht auf Gedeih und Verderb preisgegeben, sie stellt sich hindernd in den Weg, wenn der Mann oder die Frau nur aus purer Laune die Ehe lösen wollen, da ja durch die doppelte Bindung eine Lösung kompliziert ist.

Die aus der Sippe ausheiratenden Mädchen bleiben ihrer Vatersippe und damit auch dem Vaterclan treu ergeben. Man muß die freudestrahlenden Gesichter solcher Frauen gesehen haben, wenn ein Besuch aus dem Vaterclan in ihr Lager kommt. Ein solcher Besuch wird stets auf das beste bewirtet und betreut.

In einzelnen Streiffällen, da man mich zum Schiedsrichter (gegen einen fremden Clan oder gegen Neger) anrief, konnte ich feststellen, daß sich Frauen gegen die eigenen kleinen Kinder und gegen den eigenen Mann hart zeigten, wenn es galt, der eigenen Sippe zum Recht zu verhelfen. Ein Fall spielte sich zwischen den Bafwaguda F und Bafwasende S ab: Eine Doppelheirat war geschlossen worden. Die Frau von S hatte bei den Bafwaguda bereits zwei Kinder geboren. Die Frau von F war an einen jungen Mann N verheiratet, doch — ich weiß nicht, wie es kam — hatte sie der Vater des N für sich selbst genommen. Alle waren über dieses Vorgehen des Alten empört, aber niemand konnte ihm beikommen, da er der Älteste der Bafwasengwe war. Nun trat die Frau von S in Tätigkeit, sie ließ Kinder und Mann im Stich und kehrte einfach zu ihrem Clan, dessen Vorsteher jener Alte war, zurück. Sie wollte N zu seinem Recht verhelfen. Nun forderte F sein Mädchen zurück. Es kam auch, der Alte mußte es ziehen lassen, doch zapfte er der jungen Frau vorher noch einige Tropfen Blut aus der Brust (zu Zaubierzwecken) mit der Drohung, daß sie sterben würde, wenn sie sich mit einem anderen Manne einlassen würde. Der Mann mit den kleinen Kindern reklamierte nun seine Frau wieder, diese aber wollte nicht eher zurück, bis der Alte die F dem rechtmäßigen Ehemann ohne Vorbehalt überließ. Es dauerte lange, ehe der Alte meinen Vorstellungen nachgab und das Mädchen für N freigab. Damit war der Fall entschieden und beide Frauen kehrten auf ihre Eheposten zurück.

In einem anderen Lager machte ich die Feststellung, daß sechs heiratsfähige Burschen keine Frauen bekommen konnten, weil Wabalineger die Mädchen des Lagers zu Weibern genommen hatten.

Die Frau, die in eine Sippe hineinheiratet, ist nicht etwa Gemeingut aller Männer dieser Sippe, sie gehört nur dem einen an, den sie erwählt hat. Verfehlungen mit ihr werden aber nicht so streng geahndet wie etwa gegen clanfremde Mitglieder. Die Scheu zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter ist vorhanden; sie meiden sich nach Möglichkeit. In einem Lager beobachtete ich, wie eine junge Frau vor ihrer Hütte eine spanische Wand aus Blättern aufführte, um ihre Hütte von jener ihres Schwiegervaters zu trennen, damit sie sich gegenseitig nicht sehen konnten. Alte Witwen sah ich bisweilen in der eingeheirateten Sippe bei den Söhnen wohnen.

Als dritte Institution bei den Pygmäen steht die Familie zur Erörterung.



Nur in einem Falle habe ich gesehen, daß mehrere Familien unter einem Windschirm wohnten, so wie dies bei den Semang oft der Fall war; sonst wohnten die Familien jeweils getrennt, jede in einer eigenen Hütte. Obwohl es Tatsache ist, daß es polygame Pygmäen gibt — ich selbst habe mehrere kennengelernt —, so kann ich mich doch an keinen Fall erinnern, wo in einem Lager ein Mann mit zwei Frauen hauste. Soweit polygame Männer vorkommen, haben sie die andere Frau in irgendeinem anderen Lager. Leider habe ich diese Tatsache hingenommen, ohne näher nachgeforscht zu haben, in was für einem Lager eine solche Frau weilte. Da sie jedenfalls außerhalb der Sippe des Mannes wohnte, konnte sie sich wohl nur bei ihrer eigenen Sippe aufhalten. Diese Erkenntnis sowie auch andere Beobachtungen sprechen dafür, daß die Pygmäen — soweit sie polygam sind und ich errechnete höchstens 5 Prozent — dieses nur in Angleichung an die Negersitte geworden sind.

Obwohl der Mann seine Frau für sich als Gattin heimführt, so erwirbt er sie doch auch für die Sippe als Miternährerin. Da die Sippe an einer zweiten oder dritten Heirat eines ihrer Mitglieder nicht mehr interessiert ist, weil ja die zweite und dritte Frau nicht mehr in der Sippe wohnt, hilft sie auch zu einer solchen Heirat nicht mit. Polygam können also nur solche werden, die es sich aus irgendwelchen persönlichen Gründen leisten können.

Als Grundsatz kann man geltend machen, daß die Pygmäenfamilie monogam ist. Ferner ist auch die Ehe keine Probeehe, obwohl die Möglichkeit vorliegt, daß Ehen gelöst werden können und auch tatsächlich gelöst werden. In letzterem Falle treffen die Sippen einen Ausgleich, so daß die Freundschaft weder zwischen den Sippen noch zwischen den Eheleuten getrübt wird.

Die geschlechtliche Enthaltssamkeit vor der Ehe ist kein Gebot, es sei denn zwischen Clanmitgliedern, in einzelnen Fällen nur zwischen Sippenmitgliedern. Da ich hierüber keine geltende Regel aufstellen kann, möchte ich einen Vorfall aus dem Lager der Bafwaguda erzählen, wo angeblich nur Sippenexogamie geltend war. An einem frühen Morgen weckte mich lauter Lärm aus dem Schlaf. Ich trat vor die Hütte, um nach der Ursache dieser Störung zu sehen, konnte aber nicht erzielen, daß sich der Lärm legte, und erst nachträglich erfuhr ich, daß der alte Alianga über seinen Sohn und eine Mutter über ihre ungezogene Tochter in ihrer Entrüstung den ganzen Tumult verursacht hatten. Der Alte erzählte mir dann selbst über den Vorgang: Eben treffe ich meinen Sohn in jener Hütte an, wo die Strohwitwer und Strohwitwen zusammen schlafen; dorthin gehört er nicht, er ist beschnitten und wie leicht kann es geschehen, daß sich sein Lendenschurz im Schlaf verschiebt und die Frauen sehen, daß er beschnitten ist. Und die Mutter berichtete: Ich bemerkte schon einige Male des Nachts, wenn ich aufwachte, daß meine Tochter nicht in der Hütte schlief. Diese Nacht nun suchte ich nach ihr und fand sie in jener Hütte (die oben genannte). Dort darf sie nicht schlafen, sie hat ihre Schlafstelle bei uns in der Hütte.

Dazu ist noch zu bemerken, daß die beiden Familien zwar einem Clan, aber zwei verschiedenen Sippen angehörten.



Dieser Vorfall macht es deutlich, daß die Eltern auf ihre Kinder achten und daß von einer Zügellosigkeit bei den Unverheirateten keinesfalls die Rede sein kann; übrigens hatte ich auch niemals Gelegenheit gehabt, zügelloses Benehmen zu beobachten. Das hindert natürlich nicht, daß auch bei den Pygmäen viel Menschliches geschieht.

Der eheliche Verkehr findet auch dann statt, wenn die Frau schwanger ist, nur in den Monaten der Hochschwangerschaft nicht. Dann — erzählte man mir — kann der Ehemann mit anderen unverheirateten Mädchen verkehren. In einem anderen Lager jedoch stellte man dies in Abrede und sagte, der Mann bleibe enthaltsam bis nach der Entbindung.

Ehebruch war und ist auch heute noch verpönt. War der Ehebrecher ein Clanfremder, dann setzten oft blutige Fehden zwischen den beiden Clans ein.

Die Pygmäenfrauen kennen Abortivmittel, in welchem Ausmaße aber und wann dieselben gebraucht werden, blieb mir unbekannt. Jedenfalls sind die Pygmäen — Frauen wie Männer — sehr kinderliebend und sie haben auch viele Kinder. Das ist um so auffälliger, als man bei vielen umwohnenden Negerstämmen nur selten und wenige Kinder sieht. Leider ist die Kindersterblichkeit eine sehr große.

Zur Illustrierung der tatsächlichen sozialen Zustände möge hier die Zusammenstellung der Familien der Bafwaguda am Asunguda-Bach folgen:

- |          |                                   |   |
|----------|-----------------------------------|---|
| Hütte 1: | Agali ♂                           | 5 Kinder (davon 2 gestorben).   |
|          | Basale ♀                          | (Bafwabane-Clan).   |
| Hütte 2: | Majanga ♂                         | 1 Pflegekind.   |
|          | Agubarapi ♀                       | (Bepieli-Clan). Schwanger.  |
|          |                                   | Von Majanga ist seine erste Frau samt Kind davongegangen.   |
| Hütte 3: | Maduali ♂                         | 6 Kinder (davon 2 gestorben).   |
|          | Makieli ♀                         | (Bafwasengwe-Clan).   |
|          |                                   | 1, 2 und 3 bilden zusammen eine Sippe. Majanga ist der Sohn von Maduali.  |
| Hütte 4: | Agoladi ♀                         | Witwe (Bepieli-Clan), 5 Kinder (davon 2 gestorben), war zweimal verheiratet.  |
| Hütte 5: | Asangua ♂                         | 4 Kinder (davon 1 gestorben).   |
|          | Kwande ♀                          | (Bepieli-Clan) ist zum zweitenmal verheiratet, vom ersten Mann hatte sie 4 Kinder, die alle tot sind.                   |
| Hütte 6: | Abiti ♂                           | Seine Frau war samt Kind bei ihrem Clan Bafwasengwe. Hier wohnten noch 3 Strohwitwen, 1 erwachsenes Mädchen und 1 Kind. |
| Hütte 7: | 3 Burschen und 4 Frauen mit Kind. |   |
| Hütte 8: | Matombi ♀                         | alte Witwe (Baboti-Clan).   |
|          | Baseru ♀                          | mit 2 Kindern.  |
| Hütte 9: | Atikiro ♂.                        |   |
|          | Akubarapi ♀                       | (Baboti-Clan), 2 Kinder.  |



Zweite Frau Akusese (Bafwasengwe-Clan) 1 Kind, die mit Zurücklassung des Kindes aus Protest in den Heimatclan zurückzog.

- Hütte 10: Angbondu ♂ 3 Kinder.  
Asibia ♀ (Baboti-Clan).
- Hütte 11: Atikiro ♂ Bursche.
- Hütte 12: Alianga ♂ Erste Frau verlassen, weil krank, wohnt außerhalb, zweite Frau Bambepa (Bafwasengwe-Clan).
- Hütte 13: Bangana ♂ 6 Kinder (davon 2 gestorben).  
Aporoki ♀ (Beide Bafwaguda-Clan).
- Hütte 14: Pembereko ♂ Bursche.
- Hütte 15: Acebu ♀ (Bafwasengwe-Clan) ihr Mann Matende gestorben. Von ihm 3 Kinder, alle gestorben. Von Abotu 7 Kinder, davon 2 gestorben.

Obwohl ich das Bild der Pygmäengesellschaft nur in groben Zügen entwerfe, glaube ich doch, daß es genügend deutlich ist, um eine richtige Vorstellung davon zu bekommen. Was die Familie angeht, sei noch erwähnt, daß ich sehr oft beobachtete, wie am Feierabend nach der Hauptmahlzeit die Familienmitglieder friedlich vor der Hütte saßen und plauderten; das war jedesmal ein überaus harmonischer Anblick, der einem bei den Negeren zum Beispiel wohl kaum geboten wird.

Ein Hinweis auf die Stellung der Frau innerhalb der Familie mag das Bild vervollständigen. Der Schein spricht dafür, daß die Frau die Arbeitsklavin ist, während der Mann den bequemerem Teil erwählt hat. Dieser Schein wird dadurch erweckt, daß der Frau alle Kleinarbeiten zufallen, wie Kinder betreuen, Abkochen und die anderen Hausarbeiten. Daran beteiligt sich der Mann fast gar nicht. Das Wasser- und Holztragen ist ebenfalls Frauensache. Alle diese Arbeiten ergeben sich naturnotwendig aus der Stellung der Frau als Mutter und Hausfrau. Die Pygmäenfrau ist Hausfrau im wahren Sinne des Wortes, denn sie baut die Hütte selbst und allein. Sie ist auch die alleinige Herrin darin und kann dem Mann, wenn dieser z. B. zu faul ist, um auf die Jagd zu gehen und Wild heimzubringen, die Hütte verwehren, wie sie ihm auch nichts kocht, bis er schließlich doch wieder zu Pfeil und Bogen greift und seiner Pflicht nachgeht. In solchem Falle hält die Sippe zur Frau.

Eine schwere Arbeit für die Frau ist das Einsammeln der vegetabilischen Nahrung, wobei sie sich noch mit den Kindern abzuschleppen hat. Dagegen allerdings steht die jedenfalls gefährlichere Arbeit des Mannes, nämlich die Jagd und die Honigsuche. In der Suche nach Raupen, Schnecken, Termiten u. ä. teilen sich die Männer und Frauen. Daheim arbeitet der Mann an seinen Waffen, was, wenn auch nicht beschwerlich, so doch zeitraubend ist. Jedenfalls besteht bei den Pygmäen keinesfalls die Überzeugung, daß die Frau das Arbeitstier ist, vielmehr verrichtet die Weiblichkeit alle die genannten



Arbeiten mit einer solchen Selbstverständlichkeit, daß eine andere Ordnung als unnatürlich empfunden würde.

Wie ist nun das Ineinandergreifen der drei Gesellschaftsordnungen, des Clans, der Sippe und der Familie im Leben der Pygmäen und wie ist es um deren Autorität bestellt?

Die Familie ist eine geschlossene Einheit, aber sie entsteht nur innerhalb der Sippe, durch Mithilfe der Sippe und sie lebt nur innerhalb der Sippe. Die Pygmäenfamilie hat zur Zielsetzung, an der Festigung und Kräftigung der Sippe mitzuhelfen, sie ist nicht ihrer selbst, sondern der Sippe wegen da. Andererseits ist sie doch wieder von der Sippe derart getrennt, daß sie als selbständiges Gebilde lebt, und zwar so, daß ein oberflächlicher Beobachter in einem Lager wohl die Familien erkennen würde, nicht aber so leicht die Sippen. Die Autorität der Eltern gegenüber den Kindern ist eine unzweideutige. Die Kinder gehören zur Mutter und halten sich auch in der Regel zuerst an die Mutter, erst in zweiter Linie an den Vater und dann erst an die Sippenverwandten. Je größer die Kinder werden, um so mehr gehen sie im Verband der Sippe auf. Rechtlich und wirtschaftlich ist somit die Pygmäenfamilie nur ein Teil der Sippe und es ist mehr als fraglich, ob eine Familie außerhalb der Sippe ein Nomadenleben führen könnte.

Die Sippe selbst, durch den Sippenältesten geleitet, hat eine große Macht, ich möchte sagen alle Macht über die Sippenmitglieder, die aber dem Zusammengehörigkeitsgefühl der wirklich empfundenen Verwandtschaft entstammt. In bezug auf die Familien beobachtet die Sippe das Prinzip der Gleichheit und Brüderlichkeit; so teilt man z. B. die Fleischrationen nach der Anzahl der Familienmitglieder, wobei aber alte Personen besonders und zuerst bedacht werden. Die Sippe steht für jeden gegen einen Fremden ein.

Ob der Clan früher einmal, als die Pygmäen noch Kriege führten, ausgedehntere Funktionen hatte als heute, läßt sich nur vermuten. Immerhin tritt der Clan in bestimmten Fällen auch heute noch in Funktion, so z. B. in Streitfällen zwischen den Sippen, wo die Clanältesten vermitteln, und sie sind es auch, die manchmal die Vernichtung der Clans durch gegenseitige Kämpfe hintanhaltend, indem sie eine gütliche Lösung herbeiführen. Die Haupttätigkeit der Clans sehe ich aber in der Veranstaltung der Geheiminitiationen und der Beschneidung, soweit diese vorkommt. Auf die Haltung der Sippen hat der Clan keinen durchgreifenden Einfluß, es sei denn durch die letztgenannten Veranstaltungen. Immerhin können größere Sippen auch außerhalb des Clanverbandes ihr Leben fristen, was sie auch tun, wodurch dann der Nebenclan entstehen mag.

Abschließend über die gesellschaftliche Ordnung bei den Pygmäen ist zu sagen, daß der tragende Organismus eigentlich nur die Sippe ist, eine Erscheinung, die ich auch bei den Semang in Indien feststellte.

Verschiedene Umstände gestalteten es bisweilen recht schwierig, die soziale Ordnung einer Gruppe richtig festzustellen. Schon die Frage nach dem Namen eines Clans konnte zu Mißverständnissen führen. So nannte man mir manchmal als eigenen Clan jenen Negerclan, dem die Pygmäensippe gerade angehörte, und die Neger rechneten mit Vorliebe ihre Pygmäen zu ihrem Clan. Sie



betrachteten sie jedenfalls als eine Art Haussklaven, was aber die Pygmäen gewiß nicht sind. Das veranlaßt mich, Näheres über das Verhältnis der Pygmäen zu den Negern — ihren Wirtsherren — zu sagen.

Ich bin mit keiner einzigen Pygmäengruppe bekannt geworden, die nicht in Abhängigkeit von irgendeinem Neger lebte. Das gleiche gilt auch von den Baćwa am Ruki-Fluß. Daß diese Art Symbiose auf ein langes Zusammensein der Pygmäen mit den Negern schließen läßt, unterliegt keinem Zweifel. Aus den Erzählungen der Neger und Pygmäen ist auch zu entnehmen, daß einzelne Gruppen mit ihren Wirtsherren gewandert und alle eventuellen Eroberungszüge mitgemacht haben. Diese Wanderungen in fremde Gebiete mögen wahrscheinlich am meisten dazu beigetragen haben, daß die Pygmäen Mischungen eingingen und zum halbseßhaften Leben genötigt waren, kurz, daß sie eine Mischrasse wurden. Ich denke in diesem Falle vor allem an die Pygmoiden Baćwa vom Equateur.

Andererseits ist es gewiß, daß die Pygmäen im allgemeinen mit ihren Wirtsherren nicht wandern. Das wird durch die Tatsache bestätigt, daß Pygmäen oft Sprachen von Negerstämmen reden, welche andere, nicht selten weit entfernte Wohngebiete einnehmen, wohin sie offenbar durch andere Stämme verdrängt wurden. Die Pygmäen aber blieben trotzdem an Ort und Stelle und bequerten sich den neuen Wirtsherren an, deren Sprache sie zu ihrer eigenen dazulernten. Über die Wanderungen der verschiedenen Negerstämme und ihre Verschiebungen geben somit die Pygmäensprachen die beste Auskunft.

Die Symbiose von Pygmäen und Negern gestaltet sich gewöhnlich so, daß die einzelnen Sippen irgendeinem Neger und seiner Sippe angehören. So ein Neger ist durchaus nicht immer der Häuptling, denn dieser wird ja von der Kolonialbehörde eingesetzt und hat somit im Negerclan selbst selten etwas zu reden. Niemals aber gehört die Pygmäensippe oder der Pygmäenclan etwa dem ganzen Negerdorf. Die Zwerge sind wohl in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu den Negern geraten, das immer härtere Formen anzunehmen scheint.

Der Pygmäe kann nicht willkürlich seinen Herrn wechseln; es mag wohl sein, daß er sich nach einem anderen umsieht, wenn ihm der alte nicht mehr paßt, und es gibt Pygmäengruppen, die zwei verschiedene Herren haben, in zwei einander entgegengesetzt liegenden Dorfschaften. Je nachdem die Zwerge ihren Aufenthaltsort wechseln, wechseln sie auch ihre Herren. Das geschieht etwa alle paar Monate. So ein Wechsel kann aber, wie gesagt, nicht beliebig vorgenommen werden, denn das Gebiet, in dem der Pygmäenclan wohnt, ist immer ein begrenztes, das man gewöhnlich nicht verläßt. Die Pygmäen nomadisieren in diesem Waldbezirk und bleiben so immer in einer gewissen Nähe des Negerdorfes, einmal etwas mehr, einmal etwas weniger weit entfernt.

Daß die Neger gar manche Vorteile durch die Pygmäen haben, sie auch ausbeuten, wo es geht, erhellt daraus, daß keiner den Besitz über sie missen will und daß Pygmäenpatrone stets beneidet werden. Ihre Nahrungssorgen regeln die Pygmäen in erster Linie bei ihren Wirtsherren, aus deren Pflanzung



sie sich — natürlich mit deren Zustimmung — die Bananen holen, die das tägliche Negerbrot am Ituri sind. Von ihnen erhandeln sie sich auch die notwendigen Eisensachen usw. Dafür hat der Neger Anspruch auf das Wild, das die Pygmäen erlegen, ja er sendet sie für sich auf die Jagd, zumal auf die Netzjagd. Er holt die Zwerge zu gewissen Arbeiten heran, besonders die Frauen zum Blättersammeln für das Decken der Hütten, zum Stampfen und Bearbeiten mancher Nahrungsmittel und in neuester Zeit holt man Männer und Frauen, drückt ihnen die Hacke in die Hand und läßt sie den Weg säubern, wenn die Verwaltung an die Negerdörfer die Ordre erläßt, daß die Karawanenwege zu reinigen sind. Das ist schon Vergewaltigung, gegen die mich die Pygmäen von Kero zur Abwehr anriefen. Die Bittsteller sagten mir, daß man früher ihre Freiheit nicht antastete, wie man es jetzt tut.

Ehemals hatten die Pygmäen manche Fehden mit den Negern auszufechten gehabt. Das mag wohl in jene Zeit zurückreichen, da die Neger zum erstenmal in den Urwald vordrangen und auf die Zwerge stießen. Oder es mögen Fehden gemeint sein, die ein Negerstamm mit dem anderen führte, wobei die Pygmäen als Hilfstruppen gebraucht wurden.

Mancherorts beklagten sich die Neger, daß die Pygmäen ihre Pflanzungen heute noch plünderten, andere wieder behaupteten, daß dies nur früher der Fall gewesen sei. Andererseits aber beobachtete ich selbst, daß die Pygmäen die Überzeugung hegten, daß sie das Recht hätten, ihren Nahrungsbedarf aus den Negerpflanzungen — wenn es sein muß auch mit Gewalt — zu decken. Eine Sage, die dieses ihr Recht sozusagen begründet, ist im ganzen Ituri-Wald bekannt, sie lautet so:

Auf seinen Streifungen durch den Urwald gelangte eines Tages ein Pygmäe in Begleitung eines Negers in ein Schimpansendorf. Dort sahen sie zum erstenmal Bananenstauden und daran die goldigen Bananentrauben. Da sie dachten, daß die Früchte giftig seien, trauten sie sich nicht davon zu essen. Der Neger munterte jedoch den Pygmäen auf, zu versuchen wie sie schmeckten, bis dieser schließlich kostete und fand, daß sie wunderbar schmeckten. Trotzdem wagte der Neger nicht, auch seinerseits von den Bananen zu essen. (Nach einer anderen Version bewirteten die Schimpansen den Pygmäen mit Bananen, der sie dann dem Neger bekanntgab.) Sie legten sich darauf zum Schlaf nieder, der Neger mit der Überzeugung, daß sein Begleiter nach dem Genuß der Bananen sterben müßte. Am nächsten Morgen galt sein erster Gedanke dem Zwerg, der zu seinem größten Staunen gesund vom Schlaf erwachte. Nun versuchte auch der Neger von den Früchten und fand sie ebenfalls ausgezeichnet. Da überlegten sie beide, wie es möglich wäre, die Bananen auch in ihrem Dorfe anzupflanzen. Der Pygmäe nahm die Frucht mit und schalt den Neger einen Dummkopf, da dieser lieber die Stauden als Stecklinge mitnahm. Der Zwerg pflanzte die Frucht, der Neger die Stauden, und als nach einiger Zeit die Blätter an den Stauden verwelkten und abfielen, da freute er sich erst recht. Der schlaue Neger aber wußte Bescheid und lud den Pygmäen ein, er möge sich nach ein paar Monaten wieder im Dorf einstellen. Inzwischen wartete der Zwerg vergebens, daß seine Bananen wuchsen. Die Früchte, die er in den Boden gesteckt, waren verfault und



nichts war daraus geworden. Wie groß aber war sein Erstaunen, als er nach Monaten ins Negerdorf kam und die herrlich prangenden Bananenstauden mit den Früchten daran sah. Nun war das Lachen auf seiten des Negers, der seinen Gast mit den ersten Bananen bewirtete. Der Zwerg bekannte nun, daß er zum Bauer nicht taue und lieber seiner Jagd nachgehe, während der Neger die Bananen weiter anbauen möge, er werde sie essen kommen.

Seit dieser Zeit nun meinen die Bambuti, sie hätten ein Recht auf die Bananen, die die Neger pflanzten, denn durch sie haben die Neger sie kennengelernt.

Und nicht nur die Bananen, auch noch manche anderen Wohltaten sollen den Negern durch die Pygmäen bekanntgeworden sein, so z. B. das Feuer, das Kinderzeugen u. a. m. Daß die Neger teilweise an diese Märchen glauben, ist gewiß, das verschlägt aber nicht, daß sie die Pygmäen trotzdem als tief unter sich stehend betrachten. Niemals würden sie sie mit der Benennung „Mensch“ beehren. Der Pygmäe ist kein Mensch, sagen sie, hauptsächlich darum, weil er wie das Wild unstet im Walde lebt. Sie haben nicht nur eine gewisse Mißachtung für sie, sondern sogar einen Abscheu vor ihnen, den sie auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß viele eine Heirat mit Pygmäenfrauen als ihrer unwürdig ablehnen. Das gilt allerdings nicht von allen Negerstämmen, die meisten Urwaldstämme nehmen gern Pygmäenfrauen, um Kinder zu haben. Immer aber stellte man in Abrede, daß der Pygmäe jemals ein Negerweib heiraten würde. Mir selbst ist auch nirgendwo ein solcher Fall bekanntgeworden.

Die Kinder aus solchen Mischehen bleiben teilweise im Negerdorf beim Vater, andere ziehen es vor, sich dem Mutterclan anzuschließen und das freie Waldleben zu führen.

Heute ist das Zusammenleben der Pygmäen mit den Negern ein friedliches. Das Schmarotzen in den Dörfern scheint den ersteren zu behagen, während die Neger den Zwergen meistens wohlwollend entgegenkommen, was aber nicht ausschließt, daß letztere manche Demütigungen und Roheiten von den Negern einstecken müssen.

Zum Schlusse seien noch kurz die Resultate der fast zweijährigen Expedition zusammengestellt. Schon eingangs hatte ich erwähnt, daß das zu erforschende Urwaldgebiet so weit und die Anzahl der Gruppen eine so große war, daß eine tiefe und gründliche Erforschung nicht möglich war. Diese wäre nur durch einen jeweils viele Monate währenden Aufenthalt bei einer Gruppe erreichbar. Immerhin konnte ich das bei einer Gruppe Erforschte bei den folgenden nachprüfen und dann anknüpfend, weiter forschen. Auch hoffe ich, daß die Missionare, die eine Verbindung mit den Pygmäen leicht herstellen können, jetzt tiefer schürfende Forschungen anstellen werden. Die Wichtigkeit einer solchen Aufgabe wurde von manchen Missionaren erkannt, so daß zu erwarten ist, daß der eine oder andere Hand ans Werk legen wird und noch manches Wissenswerte ans Tageslicht bringt.

Es ist mir gelungen, immerhin so viel zu erforschen, daß ich die Grundlinien der ganzen Pygmäenkultur werde zeichnen können. Wichtig ist dabei, daß über das Verhältnis aller Pygmäen und ihrer Kulturen zueinander in



den weit ausgedehnten Gebieten Aufzeichnungen vorliegen. Die Beeinflussungen der Pygmäenkultur durch die verschiedenen Negerstämme werden teilweise wenigstens herausgearbeitet werden können; denn ich war genötigt, auch den Negerkulturen einige Aufmerksamkeit zu widmen. Das nämliche gilt auch von der Pygmäensprache, die erst aus dem Vergleich der verschiedenen Negersprachen jener Gebiete wird herausgehoben werden müssen. Zu diesem Zwecke nahm ich Skizzen von 15 Sprachen, resp. Dialekten auf. Ich habe immer noch die Überzeugung, daß die Efé-Pygmäen ihre ureigene Sprache sprechen, doch fand ich noch nicht die nötige Zeit, dieses Problem durch Sprachenvergleichung zu prüfen.

Die Batwa von Ruanda sah ich nur vorübergehend während eines kurzen Besuches, den ich bei P. SCHUHMACHER machte. Zwei Monate weilte ich am Equateur bei den Baćwa und ihren Wirtsvölkern, den Nkundu. Da ich am Equateur keine reinrassigen Pygmäen vorfand, brach ich die Arbeiten dort ab.

Fünfundvierzig Phonowalzen mit Gesang- und Sprachproben der Pygmäen erreichten wohlbehalten die Heimat; fast die gleiche Anzahl von Baćwa- und Ekonda-Gesängen versanken beim Heimtransport in den Fluten des Kongo, vermutlich während einer Havarie des Flußdampfers.

Gegen 1000 Lichtbilder, die auf Pygmäen und Neger Bezug haben, wurden hergestellt, ebenso ein Film von etwa 3000 *m* Länge. Ein Teil dieses Films — zirka 600 *m* — veranschaulicht das Leben und Treiben der Pygmäen in den Lagern.

Über 600 anthropologische Messungen an Pygmäen und Pygmoiden konnte ich vornehmen.

Eine reichhaltige Museumsammlung von Objekten aller Pygmäengruppen und Pygmoiden sowie der Urwaldnegerstämme ist bereits zum größten Teil in der Heimat eingetroffen.

Die Pygmäen des Kongo-Urwaldes sind ein recht zähes und gesundes Volk und ihre Zahl ist noch so groß, daß von einem raschen Untergang nicht die Rede sein kann. Eher sind die schlimmen Einflüsse der modernen Zivilisation zu befürchten, die sich sehr bald auch bei den Pygmäen fühlbar machen werden. Ich fürchte auch, die Pygmäen werden zu Sklaven der Neger werden, die auf die Schultern der Zwerge alle Arbeiten abwälzen werden, die von Regierung wegen von den Negern selbst ausgeführt werden müßten. Ebenso besteht die Gefahr, daß Geschlechtskrankheiten, die ja in gräßlicher Weise unter den Urwaldnegern wüten — eingeschleppt wurden sie durch die Wangwana (Zanzibariten) — auch bei ihnen Eingang finden werden, wozu es nur einer kleinen sozialen Verschiebung bedarf, nämlich daß die Pygmäen sich mit Negerfrauen verbinden. Gerade die Zivilisation, die alle Schranken zwischen den Stämmen niederreißt und angestammte Bräuche und Sitten zertümmert, bildet die größte Gefahr für die Pygmäen, wie sie ja auch die Neger langsam zugrunde richtet.







Pygmäenmänner vom Ituri.



Batwa von Ruanda.









Baáwa vom Equateur.

Anthropos XXVI.



Bambutí der Babira.



Die Mutter trägt das Kind im Gurt  
aus Schweinsfell.

Photos: P. PAUL SCHEBESTA.

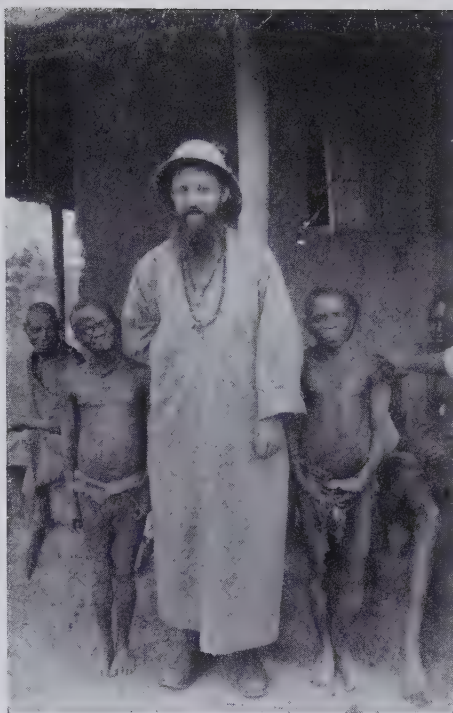








Die Sprößlinge einer Mischehe.  
Der Vater ist Neger, die Mutter Pygmäe.



Ein Missionar mit zwei *Efe*.



Rösten der Raupen in einer heißen Scherbe.



Frau deckt die Hütte mit *Phrynium*blättern.





## Cherokee belief and practice with regard to Childbirth<sup>1</sup>.

By Dr. FRANS M. OLBRECHTS.

### Summary.

#### Introduction.

1. Sexual Life.
2. Conception.
3. Abortus. Contraceptives.
4. During Pregnancy.
5. Tabu's.
- a) Pregnant Woman's.

#### b) Husband's Tabu's.

6. Partus.
7. After Birth.
8. Care for Child. Child-life.
9. Raising the Child to become a Witch.
- Twins.

### Introduction.

Some of the Cherokee Indians of Western North Carolina, where the following observations were made, still cling to their aboriginal beliefs and customs with a tenacity which is unequalled by any of the other Indians living on reservations East of the Mississippi.

This is soon accounted for, when we know how secluded the Cherokee live in their Great Smoky Mountains' settlements, how difficult of access some of these are, and how primitive the "mountaineers", the white population of the region, the only whites with whom the Cherokee come into sparing contact.

The credit for most of the work done on the Cherokee is due to the late JAMES MOONEY, of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, some of whose publications on the subject are cited in the course of this paper. The subject on which MOONEY was working when his untimely death put an end to his activities, viz. the Cherokee sacred and medicinal formulas: prayers, conjurations and incantations, was again taken up by the present author at the request of the B. A. E.; a study was made of more than 500 medical prescriptions and formulas, written in the Sequoya syllabary (a syllabary of Cherokee invention), and the results will be made known in a forthcoming publication of the B. A. E.: MOONEY-OLBRECHTS: "The Swimmer-Manuscript of Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions". In the following pages the beliefs and customs pertaining to Childbirth and the practices connected with these beliefs are described.

### 1. Sexual Life.

Since the manuscript, to which this discussion is partly an introduction, does not contain any formulas dealing with love-matters, as e. g.:

<sup>1</sup> With the permission of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, for which the data were collected. For the scientific identification of the "medicinal" plants collected by the Cherokee medicine-men for me, I am obliged to Mr. PAUL C. STANDLEY, of the United States National Museum, Washington, D. C.



conjurations to gain the affection of a woman;

to destroy in a particular woman the promiscuous tendencies she has shown;

incantations to take vengeance of a woman who has scoffed at sympathies proffered;

to sow discord between a couple of lovers, &c.;

it has not been considered necessary to go into such minute details on this score, as has been done with matters pertaining to purely medical lore, which constitutes the bulk of the material offered in the Swimmer-Manuscript.

Two more mss., on which some work has already been done, and of which the publication is contemplated, will afford a far better opportunity to treat at length of such topics as: Sense of Shame, Puberty, Sexual Life, Adultery, Sexual Pathology, &c.

## 2. Conception.

It would seem, at first blush, that Cherokee ideas on this subject have been considerably influenced by the views of their white neighbors. This need however not be the case. There are less civilized peoples whose conceptions about disease and medicine are not any more reasonable than the Cherokee's, and whose explanation of the process of conception is even more rational (cf. e. g. KLEIWEG DE ZWAAN, "Die Heilkunde der Niasser", Haag 1913, p. 158—159).

Male and female alike, "produce the matter which becomes mixed and goes to form the child" in the womb of the mother. In some cases, this matter is mixed rightaway, in which case they will have a child right soon; in other cases it may take several months, or even a couple of years.

"She is pregnant" is rendered: *ganēlde*.

It is held that unsimultaneous detumescence can not produce offspring.

There is no clear conception as to the origin of the soul of the child. The majority of the informants say that they do not know: "they have never thought of it." The keenest of the medicine-men, Ww.<sup>2</sup> thought that it came along with what went to form the body of the child, and was therefore secreted by both the individuals concerned in the act.

A woman knows she has conceived by the stopping of her menses.

## 3. Abortus. Contraceptives.

Abortus is totally unknown; even Ww., my best informant (a man of 56, prominent medicine-man, holding a leading position in the tribal organisation, twice married, high school graduate), had never heard of it, and I had a good deal of difficulty in making him understand what I meant. He was horrified at the idea, and I noticed that his esteem for the white people and the ways of some of them was not improved, when he finally grasped the idea.

<sup>2</sup> Ww., OG, OL., DEL. are abbreviations for the names of the informants used: *Wili-wēsti*, *Oganstōla*, *Olly* and *Delīski*. *Olly* was a mid-wife (aged 80 years); the others were medicine-men.

It does not seem to have dawned on them that the foetus can be tampered with at all, and to do so, Ww. thought, would be murder out right. As he put it: "You might as well cut a 5 years old child's head off!"

Of contraceptive measures, they do not seem to be quite so ignorant. They know one:

*thiliyusti*      *Cicuta maculata*, L.;  
Spotted Cowbane; Musquash Root;  
Beaver's Poison;

the roots of which are chewed and swallowed for 4 days consecutively by the woman who wants to put an end to her conceptive abilities. It is alleged that if a woman uses this, she will become sterile for ever.

From a point of view of morals, it is considered nothing less than a crime, and none of my informants knew of a case where it had been used. One, Ww., said that he never knew it to be used, but that he imagines that it might be used by a woman who cannot keep her children alive, or when it is considered that "partus" would endanger her life. But even then, he said, they would not do it, "for a woman will just as lief take the risk of dying with her baby, rather than to live without a child".

There is a vague hint by some of the informants, at the possibility of promiscuous women using this drug, especially if they are married, so that there can be no material proof of their misbehavior. But substantial evidence to prove this impression could not be given.

When we consider their total ignorance of abortive measures and the scant and vague knowledge of contraceptives, I am inclined to think that the Cherokee hold the only means known to them from the white settlers. As is well known, at an early period of its growth the plant closely resembles parsley (*Petroselinum sativum*, HOFFM.), and parsley has been, and still is popular in several European countries as an abortive<sup>3</sup>. It is still now used in official medicine as an emmenagogue (U. S. Disp. 19<sup>th</sup> edit. [1907], p. 1393).

#### 4. During Pregnancy.

As soon as a woman feels she is with child, she informs her husband and her friends about it; soon the whole settlement knows about her condition, and she becomes subjected to the multifarious tabu's and injunctions relating to her condition. The most important of the latter is that she be "taken to the water" every new moon.

Going to the river to pray, to be prayed for and to bathe is the outstanding ceremony of Cherokee ritual. It is now fast disappearing, and only the staunch and conservative oldtimers cling to it as to one of the main vestiges of aboriginal religion.

There are several occasions on which the Cherokee should perform this ceremony; as a whole, the ceremony is pretty much the same in every case;

<sup>3</sup> Cf. VON HOVORKA und KRONFELD, *Vergleichende Volksmedizin*, Stuttgart 1908, I, p. 170. — LEMERY, *Dictionn. ou Traité universel des Drogues simples*, Amsterdam 1716, p. 417. — DODONAEUS, REMBERTUS, *Cruydt-Boeck*, Antwerpen 1644, p. 1176.



whether it be merely the monthly visit at the time of the new moon, or whether it be "to work against an enemy", or to conjure a disease away, or to "examine with the beads", the individual on whose behalf the ceremony is performed goes to the bank of the river, accompanied by the priest, who recites some prayer, conjuration or incantation, at the end of which some water is dipped out with the hollow of the hand, and the crown of the head, the bosom ("where our soul is") and often the face is washed.

The particular ceremony of taking pregnant women to the water is renewed at every new moon, a few months prior to the expected delivery. According to information, listed in notes of MOONEY, it should be started after the 3rd. month of pregnancy; OL. and DEL. told me that it was only observed during the last 3 months preceding delivery, whereas WW. maintained the ceremony took place every new moon, starting when the pregnant woman felt for the first time the motion of the child within her, which is said by the Cherokee to happen usually about the 5th. month after conception.

The pregnant woman goes down to the river, accompanied by the priest. Two white beads (white being the color emblematic of Life), or sometimes two red beads (red being the color symbolizing Success), and a white thread, 50—60 cm long are put down on the ground on a yard of white calico. All this is to be supplied by the client, and is afterwards taken away by the priest as his fee.

The couple is usually accompanied by an attendant, as a rule the husband, the mother, or some other relative of the woman, and who thru-out the proceedings, acts as assistant, spreading out the cloth, arranging the beads and the thread, &c. It is as a rule also the assistant, who, at the end of the ceremony, makes a bundle of the paraphernalia, and hands it to the priest.

The party standing on the bank of the river, facing the water, the priest recites the prayer, meanwhile holding a red (or white) and a black bead between thumb and index of resp. his right and left hand. At the end of the ceremony he strings the beads on the thread, deposes them on the calico, which is then wrapped up by the assistant and given to the priest to take home with him.

This ceremony, tho it is understood to be gone thru for the benefit of mother and child, often has as its more immediate object an aim of rather divinatory nature: e. g. whether the child will live or will be still-born, or again, what will be its sex, &c. The client has the right to stipulate the aim of the divination. Every time at the end of the ceremony, the priest tells the woman what are the results and the prospects.

The priest takes the cloth and the two beads home with him, and at the next new moon has to bring the latter back with him; at the second ceremony, the patron has to supply two more beads, which are finally strung on the same white thread along with the others, and also another yard of white cloth, which again the priest takes home as his fee.

These purely religious ceremonies are only a part of what we might term the prenatal care and treatment with the Cherokee. Even as long before delivery as this, simples are taken to induce an easy parturition.

Each time, before setting out for this river-ceremony, the woman before she leaves home, drinks a decoction of:

bark of: *dāwadzīla*

stems of: *walēlu unidzīlēgīsti*

roots of: *ganegwalīski nīgohīlōn itsehi*

cones of: *notsi*

*Ulmus fulva*, MICHX.

Red, or Slippery ELM;

*Impatiens biflora*, WALT.

Spotted Touch-me-not;

*Veronica officinalis*, L.

Common Speedwell;

*Pinus pungens*, LAMB.

Table Mountain, Pine.

The first is used because of the mucilagenous nature of the bark: "it will make the inside of the woman slippery", so that the child will have no difficulty in putting in an appearance!

The second plant is alleged to frighten the child, and to entice it "to jump down" briskly.

The two last plants named, are chosen because they are *nīgohīlōn itsehi*: i. e. "evergreens", and it is expected of them that they will convey their properties of longevity and unimpaired health to the infant.

There is no doubt but there is some significance attached to the method of selecting the ingredients: roots, barks, stems, tops. No information could be gained to elucidate this, even tho all the informants agreed that there must be some cause underlying it. It may point to a symbolic way of presenting life from birth to growth, an interpretation which sounds quite orthodox in the light of what we know of Cherokee symbolism and belief.

As stated, this decoction is drunk at home, prior to going down to the river; when standing near the water, the woman induces vomiting. This medicine is not only thought to be beneficial to parturition, but it also cleanses the woman from all disease germs that may be latent in her, and induces the throwing off of any "spoiled saliva".

## 5. Tabu's.

### a) Pregnant Woman's.

When with child, a woman not only has to be very careful lest any harm befall her: she herself is extremely dangerous to her relatives, friends and neighbors.

Eating the food a menstrual or a pregnant woman has prepared, touching whatever object she has used, even walking along a trail by which she has travelled may cause a painful and obstinant malady. Up to two or three generations ago this belief was far more pronounced, and practices with regard to it were observed much more strictly than is the case now. As soon as the first signs of her condition manifested themselves, the menstrual woman repaired to the *ōsī*, a small low hut set apart for people "under restrictions", as menstrual women, women in labor, and probably also for patients suffering from certain diseases; the *ōsī* was also reserved for certain acts of a ceremonial nature, as the instruction of aspirant medicine-men.



There is now not one *ōsi* left on the reservation, and not even the oldest persons remember ever having seen one. The women, therefore nowadays no longer leave the common dwelling place during their periods, but abstain from cooking meals, or from any other duties pertaining to the household. The meals are cooked by other female members of the household, or prepared by the men.

The Cherokee medicine-men are considerably at odds as to the actual way in which menstrual or pregnant women exercise their disease-causing influence. According to the view that commonly prevails, the mere presence of such a person is sufficient to cause disease, and this I consider to be the primary form of the belief. Others, OG. amongst them, held that especially the look of her was nefarious; this would indicate a belief that is intimately related with the "evil eye" superstition, and may possibly be of foreign (white?) origin, as the Cherokee do not seem to attach any importance to this mode of bewitching; the only other instance that can be cited is that of the fascinating look of the *uktēna* a mythical serpent: "if he even looked at a man, this man's family would die" (cf. MOONEY, Myths, p. 253).

It is of import to note that not only the presence of the woman is held to be dangerous, but even that of her husband. I have myself had the experience, that when I visited sick members of the tribe. I was not granted admission to the cabin, until I had been subjected from inside, by the patient himself, to a very meticulous and an annoyingly intimate cross-examination as to the condition of my wife<sup>4</sup>, &c.

Not only in the domain of sickness does a woman in this condition exert this unfortunate influence, but even on growing plants and crops her presence is equally pernicious, whereas, if she were to wade thru a river where a fish-trap is set up, she would spoil the catch outright.

Pregnant women are considered slightly less dangerous, than menstrual women.

As to the restrictions she herself is subjected to, there are first of all the food tabu's:

She should not eat squirrel (*salōli*) because if she does, the child, when about to be born will not come down, but will "go up", as a squirrel, when frightend, climbs up a tree (DEL.; OL.). Or because squirrels have a hump, and therefore, if she eats any squirrel-meat, the baby would lie in the womb in a humped position, which would make delivery very difficult (Ww.).

Nor should she eat *thōndistí*, "pheasant", ruffed grouse, as her child would not live (My., Myths., 285).

Nor raccoon (*khōnhli*), as this would give the child the *gōnwanīgisti*, disease.

Nor speckle-trout (*atētsá*), as the child would have birth-marks, black spots on the face (DEL.; OL.); or because this would cause undue bloodshed during partus (Ww.).

<sup>4</sup> My wife accompanied me on the trip.

Nor rabbit (*tšīstú*), as the child would sleep with eyes open (DEL.; OL.). Or it would have ridiculously large eyes.

Nor crawfish (*tšīstōnna*), which runs backwards, as the child would obstinately refuse to come down at the time of delivery.

No animals are to be eaten that have been shot, either by gun or bow and arrow; in other words, no animals killed with bloodshed. For the same animals that are tabued if killed by bullet or arrow may be eaten if caught in traps and snares, or if killed by club or cudgel.

There are so to speak no tabu's with reference to plantfoods. The only one I could find being the nuts of:

*sēti*      *Juglans nigra*, L.  
Black Walnut.

If these nuts are eaten, the child will have a horribly broad nose!

Salt is to be used as scantily as possible; no reason for this could be given; Ww. said he thought it was "because salt makes meat (and therefore also flesh) swell" (!).

No trace of the belief in the result of unsatisfied picae could be found.

Apart from the food-tabu's, there are quite a number of restrictions and injunctions which a pregnant woman has to observe.

She should not be visited by a menstrual woman (*vide supra*).

She should never loiter near the doorway. Whenever she has to go in or out of the cabin, she must do so briskly. If she loiters at the doorway, "the child will be slow in jumping down".

Every morning she should go to a nearby creek or spring, accompanied by her husband, and both should wash their face, hands, and, some say, their feet. This custom has nothing to do with the ceremonial going to water observed at every new moon, and is of a totally different nature. It seems to be practised solely for hygienic purposes, altho there is no telling but this might be a mere rationalized explanation of an act that had formerly a religious significance. One informant, DEL., gave as a reason, that it was done simply to multiply the opportunities for going out of doors (*cf. also infra*).

She should not comb her hair backwards, as the hair of the child, when grown, would not fall smoothly along its head, but would grow bristling and unkempt.

She should not wear a neckkerchief, nor a belt of cloth or beadwork; nor should she have an apron tied round her waist. If she disregards any of these injunctions, the child will have the umbilical cord round its neck, and will be suffocated.

She should not see a corpse; but should she have to accompany a burial, where at the grave-yard, according to Cherokee custom, everybody has to cast a last glance on the face of the deceased, any pregnant woman is given the opportunity to precede all those present; for, should others look at the corpse before she was given a chance, this would result in serious obstacles for her delivery.



"In the times of long-ago, Ww. told me, pregnant women were not allowed to see masks; now they are no longer so careful about this. But in olden times, such powerful witches existed, that they could make the unborn child look as horrible as the mask its mother looked at. But now they are no longer so powerful."

*b) Husband's Tabu's.*

A considerable portion of the tabu's that have to be observed by the future father has probably been lost. Yet some of them still exist, and are still observed by the more conservative members of the tribe.

A man whose wife is pregnant must not be a gravedigger, nor must he help in any way with a burial, else his child would be stillborn.

Nor should he put a fold, or dents in his hat, since, as a result of this the child would be born with dents in its head! This believe may contain an allusion to the fontanelles.

As well as his wife, the husband should abstain from wearing a neckerchief, and he also should always enter and leave the house, or pass thru any doorway in a hurry.

If his wife has to go out of the house during the night for anything at all, he has to accompany her.

The explanation tendered for this custom is again that it is merely done to have once more an opportunity for going outside (cf. *supra*); but it is quite possible that we are dealing here with a survival of an older belief, found amongst nearly all uncivilized peoples, and according to which a woman with child is a favorite victim for all kinds of marauding night spirits. Of such a belief there is now, however no trace (left).

As already stated, the husband should also accompany his wife every morning to a nearby stream or spring.

**6. Partus.**

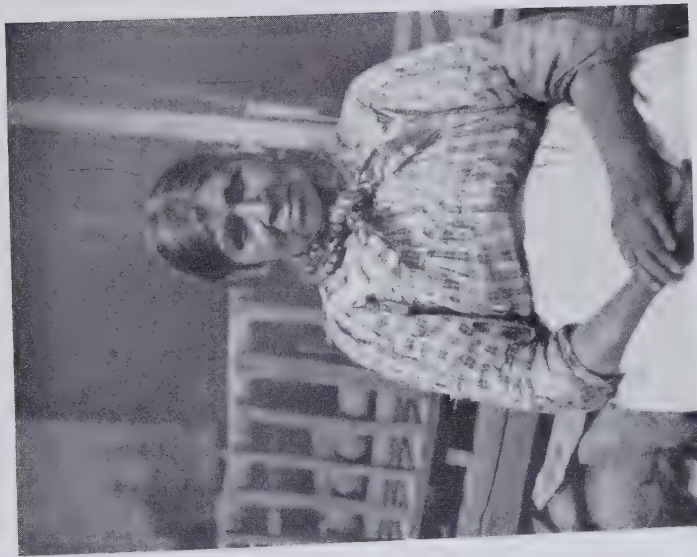
A few days before delivery, the husband has to make arrangements for 4 women to attend to the parturient woman.

A woman acting in this capacity calls this: *tsiyadlithadinöntaneha*, I assist at childbirth (lit.: "I make the [child] jump down from her for her").

The woman's mother, her sister and relatives are asked where such is possible, but if these are living at distant settlements, female neighbors will do just as well. It is a rule that at least one of the four is a midwife with some reputation, so that she can be relied upon to recite the necessary formulas, and to indicate the simples that may be necessary if complications set in.

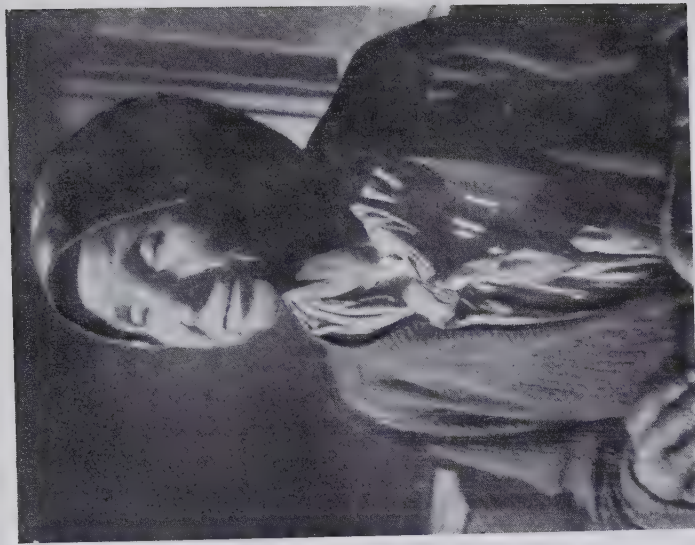
There is no doubt but the injunction that *four* women must be present is to be explained by the respect which the Cherokee have for this number. It is interesting to note that they themselves have rationalized it, and say that it is an official regulation of the North Carolina State authorities, that the number of female attendants should be four.

I know of cases tho where this rule was not observed, and when a child was born at the cabin we stayed at, only two women were present, one of



*Qily*, the oldest mid-wife (*Dełtiski*'s mother).

Anthropos XXVI.



*Dzēnī*, an old medicine-woman.

Photos: OLBRECHTS.





them being OL. Rarely a masculine practitioner is present, but this may be the case when a difficult partus is expected, e. g. when the woman has been ill the last few days prior to parturition, and he is invariably called in if complications set in after delivery.

As soon as the parturiens feels the first pangs of pain, the women who are to attend to her are summoned; they give her straightaway a warm infusion of the barks of:

*thaye inage ehi*

A variety of Wild Cherry

*Prunus serotina*, EHR.(?)

This was probably the moment, when, in former times, the woman repaired to the menstruation lodge, where she remained until 12 or 24 days after delivery. Now, however, the whole operation takes place in the cabin. All the children and the male inmates — save the husband if he cares to stay — have to leave the cabin (the cabins, as a rule, boast only of one room). If the husband, or if a medicine-man stay, they have to keep behind the woman.

At this time, a medicine-man, or a medicine-woman, who has been warned a few days previously to keep ready, is summoned; he or she comes, and sees to it that everything is alright: that all the precautions are taken, that the assistants are in attendance, that the necessary simples are at hand, &c. He or she, if necessary, may go out and collect the barks and roots needed.

The practitioner then walks out, stands at the eastern corner of the cabin, and recites a conjuration, calling upon the child "to jump down"; the child is addressed as *hitsutsa* "thou little boy".

He or she then slowly walks to the North-side corner of the house, and repeats the formula, addressing the child as *higehyutsa*, "thou little girl".

Then walking on to the West-side corner, the boy is again called upon, and at the South-side the girl.

The practitioner may then walk home, if satisfied that there is an old woman present who can deal with the case, and who knows the formulas that may further be needed. Should this not be the fact, he stays till after parturition.

If it is deemed necessary, the house may be circumambulated once more, this time to ward off the evil activity of witches.

Witches are especially active against individuals that are too weak to resist, and it is believed that they consider both the infant at birth, and the woman after parturition as a particularly easy prey.

The position taken by the parturiens may differ considerably in different cases. One or two of these positions are undoubtedly acquired from the whites.

1) The woman lies down, till symptoms indicate that delivery is approaching. She is then taken under the axillae by one or two of the attending women, raised on her feet, and held reclining backwards in a slanting position; her feet are wide apart, and her legs stretched open. A third woman stands in front, stooping and ready to take hold of the child when it comes. If matters do not seem to progress, if they think they acted upon "a false alarm", the woman who raised the patient sits down on a chair, and gently lets the woman



down to the floor in a sitting position; the patient's back is supported by the seated attendant's legs.

2) The parturiens kneels on the ground, her legs wide open; she clutches the back of a chair. The attendants assist her a posteriori.

3) The woman sits on the lap of her husband, who sits on a chair and holds his arms around his wife's waist.

4) Parturition while lying down is almost unknown.

Whatever the position may be, the woman is always completely dressed. This does not interfere so much with the operation as one might think as undergarments are all but unknown by the majority of the people. The dress is merely tucked up as far as deemed necessary.

The women arrange among themselves what particular part of the work will be performed by each of them.

The woman who first takes hold of the child, and who as a rule is tacitly agreed upon as the one in charge, is supposed to care for the child throughout the operation.

The woman standing by her side binds and cuts the navel-string, while the two other women look after the parturiens.

The one who stands in front of the patient, ready to catch the child, usually has a cloth spread out on her hands. Sometimes, instead of actually taking the child from the mother, it is allowed to fall — with a most unhealthy-sounding thud! — on a cloth spread out on the floor; a few handfuls of dry leaves may be put under the cloth to mitigate the child's fall.

Prior to cutting the navel-string, the blood is driven from the placenta towards the child, by running thumb and index along the funiculus; it is then bound off, about 2 *cm* from the child, and cut about 4 *cm* from its body. An odd end of string or yarn, a thin strip of calico is used for this. The cutting is now done with scissors.

Both as a prophylactic and as a therapeutic measure, a species of fungus: *nokwisi udigide* "Geaster"; "Puff-ball" is put on the navel, and left on it, till the withered remains of the funiculus fall off.

|                          |                                   |
|--------------------------|-----------------------------------|
| Terms: <i>udiyöntali</i> | navel                             |
| <i>udiyöntatönnöhi</i>   | navel-string (severed from child) |
| <i>udiyöntata</i>        | navel-string (attached to child)  |

No particular belief relating to the fontanel, nor any special treatment referring to it were noticed.

Nor does there seem to exist any lore pertaining to children born with a caul.

The child is washed off with warm water, and rolled in any piece of cloth that may be available, and the woman who attends to it, squats down near the fire with it, her duties being now practically completed.

Complications. As far as the partus itself is concerned, there are, after all, only two kinds of complications known:

- 1) The child is slow in coming.
- 2) Its position in the womb prevents the delivery.

*Ad 1.* In the first case, the woman's private parts are bathed with a warm decoction of:

*walēlu unidzīlēgīsti*      *Impatiens biflora*, WALT.  
Spotted Touch-me-not

which is said to scare the child.

The best means to induce partus, are those where the child is "scared"; the plant just named is said to produce this result; in other cases a formula may be recited in which the child is enticed to hurry, as an old ugly grannie<sup>5</sup>, or the terrible looking Flint, a mythical being, held in great fear, is said to be approaching; this statement, it is thought will make the little fellow come scampering out.

Or again, the child is lured out of its mother by being promised the very playthings it likes: bow and arrows for a boy, a sieve or a loom for a girl...

Also an infusion of the simples as used during pregnancy may be administered again; if all this does not help, a medicine-man is called in, who will start "working" on the case: he may examine with the beads, to see what will be the ultimate outcome; he may, by the same means find out that witchcraft is active against the woman and her child, in which case "old tobacco" will be smoked or burned. Or the formula, calling upon the child to "jump down" may be repeated (cf. supra). In this case the child is given a name—first a boy's name: then, if the ceremony is unsuccessful, a girl's name—so as to have a more material and coercive way of addressing it.

If a medicine-man is attending to the case, and some decoction has to be applied externally, he does so in a very peculiar way: as he is not supposed—for propriety's sake—to stand in front of the patient, whose garments are tucked up, and whom is held by one or two of the women attendants in the slanting, semi-reclining position as already described, the medicine-man has to stand behind these women, and has to blow the decoction thru a reed tube, so that it describes a curve over the head of the woman, and descends on the stomach and abdomen of the parturiens, after having described a curve over her head<sup>6</sup>.

This way of applying a decoction shows once more to what extent symbolic and mythic concepts are used in Cherokee medicine. For even if the simple used were of any therapeutic value, what result could it have when applied in such an inefficacious manners, where often more of the decoction is scattered on the attending women and on the face, arms and legs of the patient, than on the part of her body actually under treatment?

*Ad 2.* As for difficult parturition due to the inverted, or otherwise abnormal position in the uterus, the Cherokee take a more rational view of things, and apply a more efficacious, if somewhat rough treatment.

<sup>5</sup> A grandmother for the boys, a grandfather for the girls.

<sup>6</sup> Cf. OLBRECHTS Dr., FRANS M. Some Notes on Cherokee Treatment of Disease, in "Janus", XXXIII, p. 272.



A skilled mid-wife can ascertain the position the child is taking up, and if this is not natural, and parturition is delayed on its account, the (four) women take hold of the poor patient, each of them grasping an arm or a leg, and swing and shake her body in such a way as they consider helpful towards an easier delivery!

### 7. After Birth.

Even while the newly born baby is being properly groomed and cared for by one of the women, the others detailed to look after the parturiens get busy helping her with expelling the afterbirth.

After-birth: *udīyadōn*, i. e. "that which has remained"; also: *udzothanōhi*, i. e. "it has had it in it" (this term is also used for "cocoon").

This is done by reciting a formula, and at the same time rubbing the patient's abdomen with the right hand, warmed near some charcoals, taken away from the fire.

A considerable amount of simples are also held to be highly efficacious in this case; the Swimmer-Manuscript, unfortunately, does not contain a single formula or prescription for this emergency, but Ms. II has one formula and Ms. III one formula and three prescriptions. From these, and from oral information collected, it appears that the following plants are used:

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| <i>ganegwadliski ūthēna</i> | Scutellaria lateriflora, L. |
|                             | Mad-Dog; Skullcap           |
| <i>gadoyhti ūstiga</i>      | Polymnia uvedalia, L.       |
|                             | Leaf-cup.                   |

A decoction of the roots is drunk, after which the patient should induce vomiting: This decoction is also used as an emmenagogue.

Another prescription lists: "all kinds of *ganegwadliski*". These plants are so popular in this case, more an account of their name, which means "it is like clotted blood", than for any other reason.

Or again a decoction of the roots of:

|                    |                            |
|--------------------|----------------------------|
| <i>gadliwōti</i>   | Smilax glauca, WALT.       |
|                    | Saw Brier                  |
| <i>nōna</i>        | Tsuga caroliniana, ENGELM. |
|                    | Hemlock                    |
| <i>khuwiyuhsti</i> | Platanus occidentalis, L.  |
|                    | Buttonwood.                |

The roots should be taken shooting out towards the East; they are boiled, and the decoction is drunk by the patient.

The placenta is disposed of in the following way: The father, or, should he be absent, another near relative, takes it, wrapped in some old cloth, and crosses (usually) two mountain ridges; there he makes a hole, an "over-hand" (i. e. 25—30 cm) deep, in which he buries the placenta; while doing this he whispers:

*kha      thādli tsudehtiyōnde iyōnde thādlinē hidzigoō'ōn agwētsi.*  
Now then! Two      years      from now again      will see it      my child.

I. e.: "Well! I will want another child two years from now!" Should the father be anxious to have another child after one year he only crosses one mountain-ridge, and should he want a child again only three or four years from then, he crosses the same number of ridges.

While the father is on this errand, he should be careful that nobody watches him, for should anybody want to harm him, they will stealthily follow him, and when he has gone, either:

1) Dig up the placenta, bury it an arm deep and put 4 or 7 stones on top of it before filling the earth in again: as a result of this action, never again will a baby be born to the victims.

2) Or else they can dig up the placenta, and throw it away in the open: in this case a child is liable to be born to these people "just any time"; in any case before the parents wish this to happen.

The mother remains in a recumbent position for 2—3 days, or even less; after that, if no complications have set in, she is up and busy. In spite of the fact that she is supposed to be under restrictions for 12 or for 24 days<sup>7</sup>, she attends to quite a number of her household duties already. But she abstains from cooking, nor has she anything to do with the preparation of food at all, as anybody partaking of a meal prepared by her, would become dangerously ill.

She should not eat any fish the first couple of days after delivery, "because fish have cold blood, and they would therefore chill the blood that has still to come out of her, and would cause it to clot". Nor should she take any hot food, or any salt. During this tabu-period, the woman is as dangerous as during her pregnancy or her catamenial periods.

Still now the child is often given its name by one of the prominent old women of the settlement; possibly it used to be one of the chief women of the clan who had the privilege of bestowing names on newly-born infants, but this rule no longer obtains. As was pointed out in the previous pages, the child may be given its name even before it is born, in those cases, viz., where partus is difficult, when a name is bestowed on the child so as to have something "material" by which to exercise an influence on it.

Old informants remember that in times gone by a child was endowed with its first name four or seven days after its birth; MOONEY has left us a description of the ceremony in his "Cher. River Cult", JAFL., 1900, p. 2.

To this first name another name could be substituted later on; this name, that usually clung definitely to the individual for the rest of his life, was usually descriptive of one of his physical or moral qualities, or reminiscent of one of his feats on the war-path, while hunting, &c.

### 8. Care for Child. Child-life.

The Cherokee are very fond of children, and are far less loath to give vent to their affection than Indians are generally believed to be.

<sup>7</sup> One informant told me that he had heard that the usual tabu of 24 days could be reduced to 12 by drinking a decoction of certain simples. He did not know which ones, tho.



There are now no special cradles used, nor is there any distinctive dress for children. The first few weeks it may be merely swaddled in a bed-sheet, and as it grows up it is astonishingly soon considered of age to wear the cast-off garments of its elders. I saw little boys and girls of 4 and 5 years old dressed for all the world like their fathers and mothers, and at the family we stayed with, a much dilapidated black felt hat was shared by Jimmy a little fellow of 6 and his married brother of 25, who borrowed it as circumstances demanded.

The child is always nourished with the mother's milk, unless it be brought up to be a witch (cf. *infra*), or if the mother's lactation is deficient; this is only rarely the case. If for any of these two reasons to mother does not nurse her child, it is brought up on the liquid part of *khanohēnē*, corn hominy.

Very soon the young fellow adopts the fare of the grown-ups, and eats as they do the almost indigestible corn-dumplings and the underdone venison. The results, it need hardly be said, are often disastrous.

There are various ways and means to help the child along with its growth, and to endow it with a fine physique as well as with all kinds of enviable qualities:

The very strong sinewy roots of:

*dihstāyōn*      Tephrosia Virginiana (L.), Pers.  
Goat's Rue; Catgut

are boiled, and given to the child to drink to make it strong and muscular.

It is given the eave's drop, from where it falls in one continuous spout, to drink so that it may be a fluent speaker. This belief is very probably borrowed from the whites.

The fleshy tubers of:

*khanigūtsati*      Lilium canadense, L.  
Wild Yellow Lily

are boiled and the decoction is given to the child to drink; it is also bathed in it, the object of both actions being to make it fleshy and fat. Another plant put to the same use was the *Aplectrum hiemale* (Putty Root; Adam-and-Eve; cf. MOONEY, *Myths*, 427).

As a rule the child's hygienic condition is very bad indeed. I have known cases where infants who were born rosy, chubby little fellows, had hardly made any progress two months or ten weeks after their birth, as they were literally being eaten up and worried to death by vermin and filth. There are however, some fortunate exceptions, and some of the cleaner mothers take as much pride in their offspring as a trained white mother would, and with what scanty means as they have at their disposal manage to make their babies look very clean and attractive little individuals.

Remarkably soon after its birth, often when only 3—4 weeks old, the child is carried about, sitting astride on its mother's back, and kept safely in this position by the carrying-cloth.

As soon as it can crawl about, it is left to its own resources and it starts out to discover the wonderful world.

When little boys are 4—5 years old, they are under the supervision of their father or elder brothers making their first attempts at making bows and arrows and in a few weeks become remarkable marksmen. Little girls, at just as tender an age, fall into line and assist their mother and elder sisters with the household cares.

The children as a rule are quite bright, and some really astounded me by their keen intellect. Jimmy, the little 6-years old boy mentioned before, had only once seen the train of a lumber company that was working in the district. When he came home, he collected the empty tins of salmon and of other canned goods we threw away, and with sticks and twigs built a bridge over a 4-feet wide rill, laid "tracks" on it, and what with tins, sticks and pebbles made the most realistic lumber-train imaginable, the locomotive with funnel, the trucks loaded with "lumber" and all!

When it comes to showing acquaintance and familiarity with their own culture, these children are nothing short of marvelous. At the age of seven or eight, they know more about their fauna and flora than one of our university graduates who has not made natural history his specialty. They know the dance-steps and songs, are experts at making current artifacts, and if they were tested, on an equitable basis as to their faculties for observation, and for using the knowledge acquired, I feel sure that as a whole they would score at least as high, and often higher than white children of the same age.

The games played by the children, are as a rule imitations of the occupations of the grown-ups: hunting and fishing, dancing, gambling, the ball-game, &c. Swinging stands in high favor, and it is not sure that this was introduced by the whites, as an old informant told me that "the old people" used to get hold of a stout grape-vine, securely entwined round the branches of a tall tree, and on which, when cut off near the ground, they would swing to and fro for all they were worth.

Further notes on games, which are not here called for, are withheld for publication elsewhere.

### 9. Raising the Child to become a Witch. Twins.

A few words are left to be added on the treatment to which are subjected the children, destined by their parents to become "witches".

This is alleged to be done especially with twins<sup>8</sup>, altho also a single-born baby could by the same means be brought up to become a witch.

If twins are born, and their parents intend to make witches out of them, no mother's milk is given them for 24 days (i. e. the tabu period for the mother); they are to be fed with the liquid portion of corn-hominy. This must be given them only during the night. Moreover they are to be kept rigidly secluded from all visitors during the same 24 days' period. Some of these

---

<sup>8</sup> It is immaterial whether they are of the same sex or not.



injunctions are strangely reminiscent of, and are no doubt related to the Iroquois custom of concealing children till puberty ("down-fended" children as J. N. B. HEWITT calls them) as practised by the Onondaga, Mohawk and Seneca (cf. resp. HEWITT, *Iroq. Cosm.*, 142, 252; HEWITT, *Sen. Fict.*, 510, 810).

At the end of this period, a decoction of the bark of:

*khalōgwēn dīdawiskagē*      Rhus glabra, L.  
Smooth Sumac

is drunk by the mother, "to make her milk flow abundantly", and from then onwards she nurses the children: the result has been obtained.

As to the power of these twin-witches, the most astonishing assertions are made. They do not stop at flying thru the air or diving under the ground; they can even walk on the sunrays; they can take all human or animal shapes conceivable.

Even when they are only a month old, "whatever they think happens". If they are lying on the ground in their swaddlings, crying for hunger, and their mother should happen to be eating and wishes to finish her meal before attending to them, her food will become undone, i. e. raw again, as well as the food of all those that happen to be eating with her.

If their mother is cooking a meal while they cry for her, and she does not heed them, the food she is preparing will never get done.

When they have grown to be urchins, and happen to be playing outside, all of a sudden they will come scampering in, asking for food; if their mother says the food isn't ready yet, it will never get done. But if she gives it to them straightaway — even if she had only just put it on the fire — it is ready to be eaten as soon as she hands it to them.

They often go and play with the mythic "Little People".

They can see the Little People, and talk with them, tho *we* can't.

But wherever they go, and however long a time they are absent, their parents are never anxious on their account, knowing as they do that they can mind themselves.

When they are grown up, they are most annoying individuals: they always know what you think, and you could not possibly mislead them. And what is worse, they can make you ill, dejected, love-sick, dying, merely by thinking you in such a condition.

A boy of twins, so reared, is a most succesful hunter; he never fails or misses; not only does he get the very kind of game or fish he wants, but he always bags the finest specimens and the choicest morsels to be found.

A girl in this condition is expert at all woman's work and industries: when she is preparing a meal, she has but to think it is done, and rightaway it is all ready to be eaten. Making baskets, or gathering nuts, wild fruits or vegetables mean no exertion to her.

If twins have completed their 24 days' seclusion, they are more than a match for anything or anybody. The only means of preventing the calamity of the community being annoyed by such a couple of "undesirables" is to thwart their bringing up:

OG. told me that "he had vent of it that a family were bringing up their twins to become witches. This was going to mean a lot of trouble for the settlement, so he got a menstr. woman to cook some food, and managed to slip it to the infants, without their guardians suspecting it. By so doing he 'spoiled' them, and they were never any more witch than you or I".

I asked him why it was necessary to go to so much trouble and danger to obtain this result; could he not have waited till after the 24 days' period, when he would have been able to reach the children much more easily? "Then it would have been too late!" he said. "You see, by such a time, they would have the full power of witches, and they would know that the food had been prepared by a woman in such a condition. They know what you think..."

These people are certainly very consistent in what they believe!







## Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. du Kouï Tcheou méridional, Chine).

Par le P. DENIS DOUTRELIGNE, Miss. apost., *Lang Long* (Kouï Tcheou).

(Suite.)

### Notes sur le langage. Le vocabulaire de la langue *dioy*.

<sup>10</sup> Sémantisme et phonèmes. — Le vocabulaire d'un peuple est l'ensemble des mots usités par lui pour les besoins de sa vie sociale. C'est d'abord en ce sens que nous étudierons ce vocabulaire. Il suffirait peut-être pour cela de consulter le dictionnaire Esquirol Williatte. Ce livre est d'une ressource inépuisable pour qui en possède la clef. On pourrait le compléter en y ajoutant le nombre incalculable de doublets employés plus rarement et le stok des mots ressemblant plutôt à des onomatopées qu'à un mot à sens fixe. Le *dioy* semble parfois jouer avec les mots, leurs sens, leurs sons; le contexte lui fournit un cadre toujours nouveau dont la couleur déteindra sur le mot encadré; ne pas oublier qu'un même mot-sens lui est arrivé parfois de plusieurs voies, qu'il l'a conservé prononcé à l'antique et à la nouvelle mode. De là résulte une série de mots qui dérivent d'un même radical ancien et qui ne se reconnaissent plus.

Ne prenons qu'un exemple: *nok* et *noua*. Voilà deux mots qui, réunis, donneront les sens et les nuances de tout ce qui est remuement plus ou moins précipité, balancement, agitation, sautilllement, etc. Pris séparément on se demande ce qu'ils peuvent signifier.

*Nok* viendrait peut-être de toute élévation fleurie, d'herbe qui se balance au gré des vents. Dans l'expression *nok nouo* (*neuk no*, *nok noueu*, ou *nakno* selon les villages) *nok* est l'image de cette élévation fleurie toujours en mouvement.

*Noua*: J'ai cherché, demandé, et n'ai rien trouvé qui puisse me renseigner sur ce son, on sait ce qu'il veut dire quand il est réuni à un autre.

Ex.: Le malade agite ses mains ou l'une de ses mains et les tournoie en balançant au dessus du lit; on dira: *feung*, *nok noua*.

Marcher en balançant prétentieusement les bras: *piay nok noua* (*nok noua*).

Agiter les légumes dans l'eau pour les laver se dira: *Soy piak nok noua daeu ram* (ou encore: *ra piak nok noua*).

Agiter une pierre avant de la lancer pour lui donner de l'élan: *ao rin nok noua*, *lang ao* (prendre pierre balancer après [cela] lancer).

Allons plus loin et cherchons les doublets de ces composés. Nous trouverons *gniok gnien*, *iok ien*, *gniouk gnien* et dès lors ayant rencontré ces doublets à initiale *gn(nh)* vous pouvez être à peu près certain qu'ils ont leur



correspondant dans les idiomes anciens thay. *Nh(gn)* est le succédané annamite (langage *iue* antique, langage primitif très rapproché de l'idiome originel).

Le *dioy* a des mots annamitisants et aussi des mots évolués en *dioy*.

*Nh* est commun à l'initiale *j*; or *j* a donné les initiales *dj*, *j*, *rz*, *r*, *z*.

Je trouve *rok*, *jok*, (*r*)*zok*, arracher, tirer, qui se dit aussi *lok*.

On dit *Rok Gnien* pour *gniok gnien* (*nhok nhien*), termes que l'on ne trouve guère ailleurs mais qui sont compris, parce que, me dit un vieux routier *dioy*, c'est à peu près la même chose dans la consonnance pour les oreilles *dioy*. Voilà la réflexion qui m'a été faite à propos de ces mots.

Nous prenons donc sur le vif l'évolution du langage original, en traduction *iue* ou en traduction *dioy*. Le mot original quelqu'il soit a donné *Nok* et *Gniok* (*nhok*) plus près de l'annamite.

*Rok*, plus évolué en *dioy*; nous trouverons d'autres exemples plus loin.

On trouve encore *sok soua* laver en agitant; mais en attendant nous conserverons les mots à initiale *gn* ou *nh* comme plus rapprochés du primitif.

Concluons: *Nok*, *gniok*, *rok*, *lok*, *sok*, devant ces nombreuses figurations d'un sens «agiter» il serait assez drôle de ne pas trouver un caractère chinois qui n'ait consacré l'usage de tels ou tels dialectes.

On dit d'ailleurs aussi bien *niok* que *iok*; or *iok* n'est plus très loin de *iao* = agiter, remuer (voir DEBESSE, Dict. chin. français, p. 441).

Cependant le mot chinois *iao*, de quelque côté qu'on le retourne ou examine avec ses anciens et nouveaux *fan tsie*, ne se prête pas à ces petites combinaisons, au moins actuellement.

Bien remarquer s. v. p. que je donne ce que je trouve sans tirer aucune conclusion, c'est à force de tâtonnements que les lois de la linguistique s'enregistrent.

Les mots complexes du genre de *nok noua* existent en très grand nombre en *dioy* et sont ceux dont il est extrêmement difficile de trouver l'origine et l'histoire.

Très souvent ils font office d'adverbe *piay due due*, *nang diao die*, et je me propose de revenir sur cette particularité. Le *Dioy* semble avoir conservé mémoire atavique d'une série de sons plus ou moins articulés; il se souvient du sens vague; il ressent le besoin de les encadrer dans un texte ou de les accompagner d'une situation physique (geste, mouvement). Voici un exemple de cette dernière remarque. *Ai!* exclamation donnant le sens vague de refus, dégoût, non-acquiescement, etc., dont les différenciations seront marquées par un mouvement bien caractérisé de la tête ou du corps... le *ai!* refus sérieux ou capricieux sera marqué par un mouvement des épaules fortement prononcé d'avant en arrière, l'épaule gauche partant la première. La même remarque pourrait se faire pour sa contradictoire *eu!* assentiment, qui, conservant le même ton et son, prendra dix expressions différentes selon le degré de consentement simple, précis, content, exultant, sautillant, etc., mais ceci relève plutôt de l'expression des émotions et sort du vocabulaire.

Les mots usuels dont on peut fixer le sens actuel sont en très grand nombre. Les doublets et synonymes ne se comptent plus. Certains *dioys* possèdent leur langue complètement au point de pouvoir parler et réciter de longs

poèmes qu'ils composent parfois en improvisant et sans répéter les expressions une fois émises. Ici à Ouang Mou existe un *mo* ou sorcier qui peut causer trois jours durant sans redites. De plus son vocabulaire est extrêmement varié. Il a ce talent de donner aux mots la signification qu'il veut en tirer et le contexte joue alors le plus grand rôle. Ce *mo* est un certain *lo* qui m'a beaucoup aidé pour la lecture des légendes des livres *dioy* de sorcelleries. Ces sortes de parleurs ont certes un vocabulaire très étendu; mais le peuple? J'ai essayé de compter les mots employés dans le village de Tché-Chou, mots habituels que chacun connaît. Tché-Chou est un village moyen, il en est de plus frustes qui ont un vocabulaire peut-être moins étendu pour le parler, mais connaissent les mots employés aux environs. D'autres villages comme Ta Yen par exemple, composé de gens plus éveillés, plus commerçants, ont un nombre de mots certainement double de celui de Tché-Chou.

Additions faites j'ai trouvé que le village de Tché-Chou emploie normalement à peu près 1800 mots! Nous sommes loin du dicton anglais qui prétendait que le paysan illettré n'aurait besoin que de 300 mots. S'il en était ainsi en Angleterre, ce ne pouvait être que dans un pays où les relations sociales étaient réduites à leur plus simple expression et tellement comprimées que la libre civilisation n'avait jamais pu y aborder. Ces pauvres gens devaient être des sauvageons d'un assez fort calibre.

Avant de passer à l'étude étymologique des mots *dioy* je présente au lecteur les mots *dioy* a initiale *i*. Cette classe comprend peut-être un nombre moins important de mots dont l'étude est assez ingrate. Voilà pourquoi j'ai choisi cette initiale.

| Dioy   | Mandarin               | Doublets dioy  |
|--|------------------------|--|
| <i>i</i> <sup>1</sup> aisselle               | <i>i</i> ( <i>iě</i> ) |  |
| <i>i</i> <sup>1</sup> à la guise             | <i>i</i>               |  |
| <i>i</i> <sup>1</sup> petit                  | <i>i</i>               |  |
| <i>i</i> <sup>1</sup> si                     | <i>i</i> (un)          |  |
| <i>i</i> <sup>3</sup> picul                  |                        | <i>hi</i> <sup>2</sup>   |
| <i>i</i> <sup>4</sup> consentir              | <i>i</i>               | <i>eu</i> <sup>4</sup>   |
| <i>i</i> <sup>4</sup> sens                   | <i>i</i>               |  |
| <i>i</i> <sup>4</sup> mépriser               | <i>hi</i>              | <i>tan</i> <sup>4</sup>  |
| <i>i</i> <sup>4</sup> pierre précieuse       | <i>ü</i>               | <i>ü</i> <sub>1</sub>  |
| <i>ia</i> <sub>1</sub> goutte                |                        | <i>diak</i> <sup>1</sup>   |
| <i>ia</i> <sub>1</sub> grosse araignée       |                        |  |
| <i>ia</i> <sub>1</sub> grand'mère paternelle |                        |  |
| <i>ia</i> <sub>2</sub> prétoire              | <i>iä</i>              | <i>ran say</i>   |
| <i>ia</i> <sub>2</sub> violent               | <i>ia</i>              | <i>kep, nap</i>  |
| <i>ia</i> <sub>3</sub> fort                  |                        | <i>dang</i> <sup>1</sup> , <i>reng</i>                                       |
| <i>iaeu</i> <sub>1</sub> couler              |                        | <i>lay</i>   |
| <i>iaeu</i> <sub>1</sub> trempé              |                        | <i>loup, dik, louai</i>  |
| <i>iaeu</i> <sup>2</sup> assez               |                        | <i>tang, kaou</i>  |
| <i>iaeu</i> <sup>3</sup> bien réussi         |                        |  |
| <i>iaeu</i> <sub>3</sub> voir                |                        | <i>daeu, diou, iou</i> <sup>1</sup>  |
| <i>iai</i> <sub>3</sub> piquant              |                        | <i>chat</i> <sup>1</sup> , <i>man</i> <sup>1</sup> , <i>sep</i> <sup>1</sup> |
| <i>iak</i> <sub>1</sub> retirer de           |                        | <i>lok, ao, o</i>  |
| <i>iam</i> <sup>2</sup> immerger             | <i>ien</i>             | <i>bot, am</i>   |
| <i>iang</i> <sup>1</sup> talus               | <i>iang</i>            |  |



| Diøy                                    | Mandarin     | Doublets diøy                  |
|---|--------------|--------------------------------|
| <i>iang</i> <sup>1</sup> modèle, sorte  | <i>iáng</i>  | <i>diang</i> <sub>3</sub>      |
| <i>iak</i> puiser et jeter              |              | <i>iap, diák</i>               |
| <i>iang</i> <sup>2</sup> étranger       | <i>iáng</i>  |                                |
| <i>iang</i> <sub>3</sub> montre         | <i>iáng</i>  | <i>ieu</i> <sub>1</sub>        |
| <i>iang</i> <sup>4</sup> encens         | <i>hiáng</i> |                                |
| <i>iang</i> <sup>4</sup> chèvre         | <i>iáng</i>  | <i>uang, iuang</i>             |
| <i>iao</i> <sup>1</sup> deuil           | <i>hiáo</i>  | <i>hiao</i>                    |
| <i>iao</i> <sub>1</sub> fantôme         | <i>iáo</i>   |                                |
| <i>iao</i> <sub>1</sub> milan           | <i>iáo</i>   |                                |
| <i>iao</i> <sup>2</sup> rumeurs         | <i>iáo</i>   | <i>uai feuen</i>               |
| <i>iao</i> <sup>2</sup> pousser         | <i>iáo</i>   | <i>tít, iao</i> <sup>4</sup>   |
| <i>iao</i> <sup>3</sup> hautainement    | <i>iáo</i>   |                                |
| <i>iáo</i> <sub>3</sub> mesure          |              | <i>rouao</i>                   |
| <i>iao</i> <sup>4</sup> nécessaire      | <i>iáo</i>   |                                |
| <i>iao</i> <sup>4</sup> en balançant    | <i>iáo</i>   | <i>beuang, ioua</i>            |
| <i>iap</i> <sup>1</sup> geste de menace |              | <i>det</i>                     |
| <i>iam</i> (a) visiter                  |              | <i>diam</i> (b), <i>chouen</i> |

a) Laocien: *iam*; Siamois: *yang*. — b) Beaucoup de mots *diøy* à initiale *d* ont l'initiale *i* en Laocien.

| Diøy  | Mandarin   | Doublets diøy                |
|---|------------|------------------------------|
| <i>iap</i> <sub>1</sub> désirer             |            | <i>gam, tan</i> <sup>4</sup> |
| <i>iat</i> <sub>1</sub> tomber (a), excéder |            | <i>roua, ioual</i>           |
| <i>ie</i> <sup>1</sup> accroupi             | <i>iě</i>  | <i>diáo die, iao ie</i>      |
| <i>ie</i> <sub>1</sub> aussi                | <i>iě</i>  | <i>i</i>                     |
| <i>ie</i> <sub>3</sub> expressément         |            | <i>chang i</i>               |
| <i>ie</i> <sup>2</sup> père                 |            |                              |
| <i>ie</i> <sup>2</sup> protéger             |            | <i>hom, pao</i>              |
| <i>ie</i> <sup>3</sup> sauvage              | <i>iě</i>  | <i>chie</i>                  |
| <i>ie</i> <sub>4</sub> bottes               | <i>huě</i> |                              |
| <i>ie</i> <sup>4</sup> nuit                 | <i>iě</i>  | <i>cham</i>                  |

a) Cantononais: *yat*.

| Diøy  | Mandarin         | Doublets diøy                       |
|---|------------------|-------------------------------------|
| <i>ien</i> <sup>1</sup> souvenir            | <i>nién</i>      | <i>nen</i> <sub>1</sub>             |
| <i>ien</i> <sup>1</sup> être fâché          | <i>iên</i>       | <i>beueu, ay</i>                    |
| <i>ien</i> <sup>1</sup> désirer             | <i>iuén</i>      |                                     |
| <i>ien</i> <sup>1</sup> rebord du toit      | <i>iên</i>       |                                     |
| <i>ien</i> <sub>1</sub> tendre (a) (q. ch.) |                  | <i>né, iao, diáo</i>                |
| <i>ien</i> <sup>2</sup> violon              | <i>hiên</i>      |                                     |
| <i>iet</i> <sup>1</sup> temps (b)           | <i>jě (jour)</i> | <i>re</i> <sup>4</sup> , <i>man</i> |
| <i>ieu</i> <sub>1</sub> manière             | <i>iáng</i>      | <i>yang</i>                         |
| <i>im</i> <sup>1</sup> rassasié (c)         | <i>ien</i>       | <i>ay, fay</i>                      |

a) L.: *nhun*; Bahnar: *ion*. — b) Siamois: *jet*. — c) L.: *im*; Cantonais: *im*; S.: *im*.

| Diøy                                      | Mandarin   | Doublets diøy  |
|---|------------|--|
| <i>in</i> <sup>1</sup> sceau              | <i>in</i>  | <i>tap in</i>  |
| <i>in</i> <sup>2</sup> fleur              | <i>īng</i> | <i>oua</i> <sup>1</sup> , <i>do oua</i> <sup>1</sup> |
| <i>in</i> <sub>3</sub> élever des enfants | <i>in</i>  | <i>chiang, rong, son</i>                             |
| <i>in</i> <sup>4</sup> timbrer            | <i>in</i>  |  |
| <i>in</i> <sup>4</sup> mesurer            | <i>in</i>  | <i>rouau, iao, iap</i>                               |
| <i>ing</i> <sup>4</sup> adosser (a)       | <i>i</i>   |  |

| Diroy   | Mandarin    | Doublets diroy     |
|---|-------------|--------------------|
| <i>io</i> <sup>3</sup> convoquer ( <i>b</i> ) | <i>iǒ</i>   | <i>chay, heau</i>  |
| <i>iok</i> <sup>1</sup> secouer ( <i>c</i> )  |             | <i>gniok, soúk</i> |
| <i>iok</i> <sub>1</sub> } mouvoir             |             |                    |
| <i>iom</i> }                                  |             |                    |
| <i>iong</i> <sup>1</sup> bondir               | <i>iòng</i> | <i>sat</i>         |
| <i>iong</i> <sub>1</sub> herbe ( <i>d</i> )   | <i>iòng</i> | <i>gnia, gnie</i>  |
| <i>iong</i> <sub>1</sub> se servir de         | <i>ióng</i> |                    |

a) L.: *ing*; S.: *ing*. — b) Bahnar: *iuoh*. — c) S.: *jok (iok)*. — d) S.: *ia*.

| Diroy   | Mandarin    | Doublets diroy              |
|---|-------------|-----------------------------|
| <i>iong</i> <sup>4</sup> tolérer              | <i>iông</i> |                             |
| <i>iou</i> <sub>1</sub> triste                | <i>iěou</i> |                             |
| <i>iou</i> huile                              | <i>iěou</i> |                             |
| <i>iou</i> <sub>3</sub> luxure                | <i>iěou</i> | <i>sao</i>                  |
| <i>iou</i> <sup>4</sup> et                    | <i>iěou</i> | <i>iě, ia</i>               |
| <i>ioua</i> <sub>1</sub> couler               |             | <i>lay</i>                  |
| <i>ioua</i> <sup>2</sup> moite                |             | <i>em, ioup, iáeu, loup</i> |
| <i>ioua</i> <sup>3</sup> pleurnicher          |             | <i>tay, ray heou</i>        |
| <i>ioua</i> <sub>3</sub> tromper ( <i>a</i> ) |             | <i>lo, long, youen</i>      |
| <i>ioua</i> <sup>4</sup> se balançant         |             | <i>iao</i> <sup>4</sup>     |
| <i>iouam</i> <sub>1</sub> voile               | <i>liên</i> | <i>iam, iem</i>             |
| <i>iouam</i> sur le rebord d'un trou          |             | <i>mim, piah</i>            |
| <i>iouao</i> <sub>1</sub> glisser             |             | <i>ioua, piat</i>           |
| <i>iouap</i> <sub>1</sub> verser              |             | <i>díng, son, tao</i>       |
| <i>iouap</i> chasser                          |             | <i>nep, lai</i>             |

a) L.: *nhua*; B.: *ioua*.

| Diroy   | Mandarin                   | Doublets diroy                              |
|---|----------------------------|---|
| <i>iouat</i> favori                           |                            | <i>mik</i>                                  |
| <i>ioui</i> <sup>3</sup> couler               |                            | <i>iaeu, lay, ro</i>                        |
| <i>ioum</i> <sup>3</sup> ballotter            |                            |   |
| <i>ioum</i> <sup>3</sup> balancer             |                            |   |
| <i>ioum</i> <sup>4</sup> humide               | <i>jouén</i>               | <i>jén</i> <sup>4</sup> , <i>rouen, ren</i> |
| <i>ioup</i> <sub>1</sub> rafraîchir           |                            | <i>yap, yeup</i>                            |
| <i>it</i> <sup>1</sup> raisin                 |                            |   |
| <i>it</i> <sup>1</sup> un                     | <i>i</i>                   | <i>deou</i>                                 |
| <i>iuang</i> <sup>1</sup> class. obj. plats   |                            | <i>veng, uang, ben</i>                      |
| <i>iuang</i> <sub>1</sub> supporter           |                            | <i>iang, ren, teu, tang</i>                 |
| <i>iuang</i> <sup>2</sup> mouton              | <i>iâng</i> <sub>311</sub> |   |
| <i>iue</i> <sub>2</sub> une bande de ...      |                            | <i>i, eu</i>                                |
| <i>iuén</i> <sup>1</sup> désirer              | <i>iuén</i>                | <i>sat, leou, dié</i>                       |
| <i>iuén</i> <sup>2</sup> achever ( <i>a</i> ) | <i>ouân</i>                | <i>det, den</i>                             |
| <i>iuí</i> <sub>3</sub> montrer               | <i>houī</i>                |   |

a) Cant.: *yun*.L'initiale Siamois *j* et le correspondant en diroy.

| Siamois    | Diroy           | Français  |
|------------|-----------------|-----------|
| <i>jau</i> | <i>niou</i>     | urine     |
| <i>jok</i> | <i>niok</i>     | agiter    |
| <i>ja</i>  | <i>gnia</i>     | herbe     |
| <i>jep</i> | <i>gnip</i>     | coudre    |
| <i>jak</i> | <i>gniát</i>    | difficile |
| <i>jon</i> | <i>nen, gon</i> | regarder  |



| Siamois      | Dioy              | Français      |
|--------------|-------------------|---------------|
| <i>jung</i>  | <i>ning</i>       | insects       |
| <i>jang</i>  | <i>nang, lang</i> | encore        |
| <i>ja</i>    | <i>die</i>        | remède        |
| <i>ja</i>    | <i>dien</i>       | tabac         |
| <i>jang</i>  | <i>diang</i>      | boucasser     |
| <i>jang</i>  | <i>diam</i>       | lever le pied |
| <i>jiem</i>  | <i>diam</i>       | visiter       |
| <i>jiet</i>  | <i>diet</i>       | étendu        |
| <i>joung</i> | <i>die</i>        | accroupi      |
| <i>ju</i>    | <i>diou</i>       | être          |
| <i>jun</i>   | <i>doun</i>       | être debout   |

Après avoir lu ce tableau on retiendra qu'un grand nombre de mots à initiale *i* ou *j* ou *u* du *Thay* se retrouve en *d* — même en *g* — dans le *Dioy*.

### De certaines conclusions qu'on peut tirer des vocabulaires.

De quelque côté que l'on regarde les *dioy thay*, de Kouï-Yang à Ta-li (Yun-Nan) ou de *Tong-Tchouan* au Laos, du Siam au Kouang-Si, il se présente aux regards une bizarrerie de variétés dont la tonalité générale fait d'eux une masse compacte. Mais serait-il possible de suivre la compénétration de ces variétés? En d'autres termes: y a-t-il des Laociens au Kouï Tcheou, des *dioy* au *Kouang Si*, des *Cha jen* au centre du Kouï Tcheou? Quelques indications se sont échappées, semble-t-il, du flux et reflux de ces idiomes. Ces indications vont se trouver plus nombreuses à mesure que l'on avance dans l'étude de ces dialectes. C'est ici que l'histoire et la géographie des mots pourraient aider à soulever un coin du voile épais qui recouvre ces questions. Des influences ont pu se créer ça et là et poursuivre leur course parallèlement quoique d'origine diverse, mais provisoirement nous accepterons que les mêmes effets ont eu une origine commune. Si je trouve par exemple que les Laociens ont le mot *Fa* pour indiquer la voûte céleste, que chez eux le mot *men*<sup>4</sup> ou *bem*<sup>4</sup> est secondaire quant au sens et postérieur quant à son âge; et si je retrouve *Fa* dans un idiome et *ben* seul dans un autre, je supposerai que l'idiome qui emploie *Fa* est plus près du Laocien que l'autre. Le *dioy* a perdu ce mot *Fa* et le mont Meru *Men* ou *Ben* est pour eux le séjour de la divinité. On retrouve *Fa* au Yun Nan. Les *Long jen* et les *Pe I* ont *Fa*. Les *Cha jen* ont *ben*; et une autre race dont les mots en majorité sont *dioy*, les *T'o u l e a o* appellent le ciel ni *fa* ni *Ben* mais *O*. N'ayant ce mot *O* que par l'intermédiaire d'une transcription chinoise, je n'ai pu l'étudier plus spécialement. *O* pourrait venir de *oua* = *fa* comme *oua* (*dioy*) couvercle = *fa* (laocien) couvercle.

Autre expertise qui devient plus intéressante parcequ'elle embrasse des populations qui se disent chinoises: les Cantonnaï. Nous allons au moyen des influences subies par les initiales de certains mots les ramener dans notre groupe des langues influencées à la mode *dioy*.

Où sera le point de départ de chacune de ces influence? L'avenir le dira.

Ne prenons comme exemple que les quelques mots: *k'eoù* (bouche), *k'ë-*

hôte, *kâng* ruelle, *k'ai* ouvrir, auxquels nous ajouterons un mot Thai prononcé *khao* en laocien (riz).

Ces cinq mots ont l'initiale *k* en langage mandarin. Elle se trouve changée en *h* en Cantonais, *hao*, *hak*, *hang* (*hong*), *hoi*, *ho*.

Le Laocien a conservé le *k*. D'où deux influences, celle qui a donné *k* et celle qui a produit *h*. Établissant l'aire géographique de ces influences, et accumulant ensuite les preuves et les pistes, nous suivrons la trace de quelques émigrations de familles et de langues; *k* ou *y*, *i* laocien est souvent prononcé *di* en *diôy* et donne encore une autre piste (voir le tableau suivant).

| Français | Diôy        | Laocien    | Siamois     | Mandarin    |
|----------|-------------|------------|-------------|-------------|
| visiter  | <i>diam</i> | <i>iam</i> | <i>jiem</i> | <i>kien</i> |

Faisons maintenant une excursion dans le domaine des mots *diôy* dont l'initiale marquée comme *Th*, *th* par le dictionnaire Esquirol Williatte correspond en réalité à *R*, *DJ*, *J*, *Z*, *H*, selon les villages, mais presque partout ce sera un mélange de toutes ces consonnes que l'organe européen saisit et rend difficilement *JR*, *JZ*. Il semble qu'il faut trouver un phonème intermédiaire entre *j* et *r*. Chaque pays, chaque village ou famille conserve très bien la prononciation qui lui a été léguée; ce point est à retenir, car de *j* à *r* il y a toute une gamme de consonnes. Ici j'écrirai simplement *r*, pour la seule raison que dans les pays que j'ai visités, habités ou parcourus c'est l'*r* qui prédominait. Je trouve que cette initiale n'a jamais été prononcée en *Th* anglais. C'est là une nouveauté dont on aurait pu se passer. Aussi pourquoi ne pas le dire en passant: pour l'étude du langage *diôy* il y aurait tout avantage à prendre la figuration adoptée par le *quoc ngu* ou celui de l'école Française d'Extrême Orient.

| Diôy                          | Français    | Chinois      | Laocien                    | Siamois                   |
|-------------------------------|-------------|--------------|----------------------------|---------------------------|
| <i>rang</i>                   | céder       | <i>jang</i>  | <i>nho</i> , <i>nehm</i>   |                           |
| <i>rat (dat)</i>              | brûlure     | <i>jē</i>    |                            |                           |
| <i>ren</i>                    | reconnaître | <i>jen</i>   | <i>hen</i> ( <i>Cuaz</i> ) |                           |
| <i>ren</i>                    | patienter   | <i>jen</i>   | <i>nhom</i>                |                           |
| <i>ren</i>                    | habitude    |              |                            |                           |
| <i>renen</i>                  |             | <i>jen</i>   | <i>khoi</i>                | <i>khoi</i>               |
| <i>henen</i>                  |             |              |                            |                           |
| <i>reien</i>                  |             |              |                            |                           |
| <i>ren</i>                    | deuxième    | <i>eul</i>   | <i>hu</i>                  |                           |
| <i>ren</i>                    | second      | <i>eul</i>   |                            |                           |
| <i>rim</i>                    | plein       | <i>jen</i>   |                            |                           |
| <i>rom</i> <sup>1</sup>       | teinture    | <i>jàn</i>   | <i>nhom</i>                | <i>jom</i> ( <i>iom</i> ) |
| <i>ray</i>                    | rapide      | <i>lan</i>   |                            |                           |
| <i>ran</i>                    | apercevoir  | <i>lan</i>   | <i>hen</i>                 | <i>hen</i>                |
| <i>rek</i>                    | côté        | <i>le</i>    |                            |                           |
| <i>ron</i> <sup>2</sup>       | route       | <i>lou</i>   | <i>thang</i>               |                           |
| <i>rong</i>                   | cage        | <i>long</i>  |                            |                           |
| <i>rong</i>                   | lumière     | <i>liang</i> |                            | <i>ruang</i>              |
| <i>rong</i>                   | forêt       | <i>lin</i>   | <i>dong</i>                |                           |
| <i>rot (lot)</i> <sup>3</sup> |             | <i>lo</i>    |                            | <i>rot</i>                |

<sup>1</sup> S. Indigène *diôy* a aussi *nioun* (*nhom*), teindre, de même origine — ici encore double désiret — doublet d'un même mot — *rom*, *niom*.

<sup>2</sup> *pay ron* se mettre en route.

<sup>3</sup> *l* et *r* se confondent très souvent: *lok*, *gniā*, *rok gnia* (sarcler).



| Dioy             | Français | Laocien         | Siamois     |
|------------------|----------|-----------------|-------------|
| <i>ra</i>        | racine   | <i>hak</i>      | <i>rak</i>  |
| <i>ray</i>       | cultiver | <i>het (et)</i> | <i>rai</i>  |
| <i>ran</i>       | maison   | <i>huen</i>     | <i>ruen</i> |
| <i>ran</i>       | voir     | <i>hen</i>      | <i>hin</i>  |
| <i>raon</i>      | nous     | <i>hao</i>      | <i>rao</i>  |
| <i>ra</i>        | peste    |                 | <i>ha</i>   |
| <i>ra</i>        | chercher |                 | <i>ha</i>   |
| <i>rap</i>       | porter   |                 | <i>hab</i>  |
| <i>ran</i>       | couper   |                 | <i>han</i>  |
| <i>he</i>        | hôte     | <i>rhek</i>     |             |
| <i>hao</i>       | riz      | <i>khao</i>     | <i>khao</i> |
| <i>han</i>       | répondre | <i>khan</i>     | <i>khan</i> |
| <i>hay</i>       | ouvrir   | <i>khay</i>     | <i>khay</i> |
| <i>ra</i>        | nous     |                 | <i>kha</i>  |
| <i>hap</i>       | boîte    | <i>eb</i>       | <i>ab</i>   |
| <i>hen</i>       | rebord   | <i>feng</i>     | <i>rim</i>  |
| <i>ro</i>        | savoir   | <i>hu</i>       | <i>ru</i>   |
| <i>riao</i>      | rire     | <i>hua</i>      | <i>hua</i>  |
| <i>houn</i>      | personne |                 | <i>khon</i> |
| <i>ram</i>       | eau      | <i>nam</i>      | <i>nam</i>  |
| <i>rak</i>       | voler    | <i>lak</i>      | <i>lak</i>  |
| <i>roueu</i>     | barque   | <i>hua</i>      | <i>roua</i> |
| <i>rok</i>       | oiseau   | <i>nok</i>      | <i>nok</i>  |
| <i>roy</i>       | enfiler  | <i>hoi</i>      | <i>roi</i>  |
| Chinois          | Français | Dioy            | Laocien     |
| <i>jou</i>       | viande   | <i>no</i>       | <i>nua</i>  |
| <i>je</i>        | exciter  | <i>nie</i>      | <i>nho</i>  |
| <i>jan</i>       | teindre  | <i>nioum</i>    | <i>nhom</i> |
| <i>jo</i>        | si       | <i>no</i>       | <i>na</i>   |
| <i>niao</i>      | oiseau   | <i>rok</i>      | <i>nok</i>  |
| Dioy             | Français | Laocien         | Siamois     |
| <i>rong</i>      | cuire    | <i>nung</i>     | <i>hung</i> |
| <i>rong</i>      | incliner | <i>nong</i>     |             |
| <i>rong</i>      | couler   | <i>nong</i>     |             |
| <i>ro</i>        | dehors   | <i>nok</i>      | <i>ru</i>   |
| <i>rom</i>       | teindre  | <i>nhom</i>     | <i>jom</i>  |
| <i>riou, roy</i> | vite     | <i>nhoi</i>     | <i>ri</i>   |

Les initiales *m* et *b*.

| Mandarin     | Français   | Cantonais     | Dioy             |
|--------------|------------|---------------|------------------|
| <i>ouen</i>  | sapèque    | <i>man</i>    | <i>man</i>       |
| <i>ouen</i>  | ferme      | <i>man</i>    | <i>man</i>       |
| <i>oua</i>   | bas        | <i>mat</i>    | <i>mat</i>       |
| <i>oui</i>   | pas encore | <i>mi, fi</i> | <i>mi, fi</i>    |
| <i>ou</i>    | sorcier    | <i>mo</i>     | <i>mo</i>        |
| <i>ou</i>    | non        | <i>m</i>      | <i>mo, bo</i>    |
| <i>ou</i>    | brouillard | <i>mo</i>     | <i>mo</i>        |
| <i>ouang</i> | regarder   | <i>mong</i>   | <i>meuang</i>    |
| <i>ou</i>    | non        | <i>mo</i>     | <i>bo</i>        |
| <i>mong</i>  | grossier   | <i>mong</i>   | <i>beuk</i>      |
| <i>mei</i>   | sœur       | <i>moui</i>   | <i>beuk, may</i> |
| <i>mao</i>   | florissant | <i>mao</i>    | <i>bao</i>       |

| Mandarin   | Français              | Catonnnais | Dioy        |
|------------|-----------------------|------------|-------------|
| <i>mou</i> | mâle                  | <i>mao</i> | <i>baou</i> |
| <i>ou</i>  | affaire               | <i>mo</i>  | <i>bong</i> |
| <i>mao</i> | couvrir, ca-<br>lotte | <i>mao</i> | <i>mao</i>  |

J'ai entre les mains un catalogue de noms des gens de certains villages, écrits en caractères latins par un de nos prêtres chinois, et je constate que presque tous les mots que j'entends prononcer en *m* sont écrits par lui en *b*.

P. ex.: *ao mak* = *ao bak*, *ao ma* = *ao ba*, *ao may* = *ao bay*, etc.

Je conclus que le chinois a entendu le son *m* chinois plus spécialement prononcé.

Il y a d'ailleurs bien des indigènes qui ne peuvent guère prononcer un *m*. C'est pourquoi j'ai cru possible que le mot *beuk* soit venu d'une initiale *m*.

Les mots changent de sens.

Les mots changent ils de sens? Pour répondre méthodiquement il faudrait diviser ces changements en phénomènes de restriction, extension et déplacement, j'ajouterai de substitution.

**Par Substitution.** — Donnons un exemple de ce dernier mode. Il existe dans les pays *dioy* la coutume d'inviter les voisins à venir prêter aide pour les travaux des champs; cette invitation se dit *Koueu Im*: quand on invite avec obligation de rendre la pareille aux amis qui sont venus travailler. On dit *Koueu im* dans le *Tse hen S. E.* et *Koueu rao* dans le *Tse hen S. O.* Les deux expressions sont comprises par tous. On appelle cette invitation *Koueu em* (là où l'on dit *Koueu im*) quand on invite gratis et *Koueu chié* (là où l'on dit *Koueu rai*) donc *Koueu im* = *Koueu rao*, *Koueu em* = *Koueu Chié*.

Dans les pays situés au confluent du *Houa Kiang* et *Hong chouï Kiang*, *Koueu im* s'emploie quand on invite gratis et *Koueu em* pour le contraire. Nous trouvons donc ici une substitution des sens. Il serait facile d'en retrouver immédiatement un certain nombre d'exemples. Cette particularité offre d'ailleurs aux villageois un sujet de conversation assez ordinaire quand ils rentrent de voyage... Ils font alors de la bonne linguistique sans le savoir. Les sons se ressemblent, disent-ils, et les sens ne sont plus les mêmes.

**Par restriction et extension.** — Tantôt les mots voient leur sens se restreindre ou s'étendre. Pour faire saisir ces différents changements je ne citerai comme exemples que les mots qui contiennent l'idée de voir, regarder. Chacun de ces mots a un sens spécial et tous se trouvent presque indifféremment sur la langue des beaux parleurs. Le vocabulaire subissant ces mêmes lois dans toutes les langues, j'ai cru bon de rappeler la chose ici afin de ne pas être trouvé en défaut quand dans l'histoire et la géographie d'un mot son il sera cité avec deux sens parfois contradictoires mais avec une origine identique; c'est simplement son histoire qui se continue.

Les nuances: voir, regarder, et regarder en attachant les yeux sur un objet s'exprimeront par

1<sup>o</sup> *Chim*, 2<sup>o</sup> *gon*, 3<sup>o</sup> *goon*, 4<sup>o</sup> *leueu*; après observation, on verra qui se dira



5<sup>0</sup> *Ran*; observer et regarder se dira

6<sup>0</sup> *Kaou*, on scrute alors davantage dans le sens d'examiner, comme l'indique son origine chinoise.

7<sup>0</sup> *Yeou* ou 8<sup>0</sup> *ien*, bien regarder comme si l'œil était attaché à la chose et en ce sens la représentation chinoise *ien* est parlante: c'est regarder sans broncher comme une pierre (voir DEBESSE, p. 448).

9<sup>0</sup> *Gni*: regarder et voir le détail des choses.

Si on ne voit pas et que l'on regarde au loin dans le sens d'attente d'espérer, on dira

10<sup>0</sup> *Meuang* qui n'est autre que le mot *espérer* dont on a déduit par restriction un sens secondaire; la même chose a eu lieu pour le chinois, car *meuang* et *ouang* ont la même origine *ouáng*, espérer, regarder.

11<sup>0</sup> *Tem*, même observation, *tem* veut dire placer un point; on placera et on fixera son regard. *Pay<sup>4</sup> tem<sup>3</sup> chen<sup>2</sup> fou<sup>4</sup> ma<sup>4</sup> mi<sup>2</sup> ma<sup>4</sup>*, va voir si le Père n'arrive pas!

12<sup>0</sup> *Yang*, 13<sup>0</sup> *reou* regarder au loin en allongeant la vision.

Regarder et ne pas voir de suite c'est-à-dire *chercher après* comme l'on dit dans le nord de la France. Le chinois a pour ce sens un caractère bien imagé: ne pas (*pu*) voir (*kien*), le chercher. Ce sens sera exprimé par les mots

14<sup>0</sup> *Taou*, 15<sup>0</sup> *ra*, 16<sup>0</sup> *chang*, et même *Kaou* que nous avons déjà vu.

17<sup>0</sup> *Nen* a un sens un peu plus spécial en certains villages; c'est revoir, *naou pay nen chen Fou* allons revoir le père. Il y a des villages, dans le *Ouang Mou* par exemple, où ce mot est presque le seul employé pour indiquer: observer, regarder.

18<sup>0</sup> *Ga Go* regarder furtivement par le trou des serrures... ces deux mots employés séparément ne signifient plus rien.

Il ne faut pas oublier les mots:

19<sup>0</sup> *Gueou*, 20<sup>0</sup> *gué* jeter les yeux sur.

21<sup>0</sup> *Fa* dans le composé *ro fa*, *mi ro fa* je vois, je ne vois pas, qui peut recevoir un complément direct *mi<sup>2</sup> ro<sub>3</sub> fa<sup>2</sup> ron<sup>1</sup>* je ne vois pas mon chemin M... *Ro<sub>3</sub>*, indique le pouvoir (faire), savoir, mais le mot *Fa* n'est employé nulle part seul et avec le sens de voir; je dirai volontiers que ces mots *ro fa* pourraient se traduire: je jouis du sens de la vue. Je n'ai pu retrouver l'origine de ce mot *fà*.

*Ieou* a son doublet en 22<sup>0</sup> *iao*; le doublet de *ga go* qui est

23<sup>0</sup> *Gok* ou parfois, 24<sup>0</sup> *gak*. *Ga go*, *gak* viendraient peut-être de *Gueou* ou inversement.

Voilà donc une série de 24 mots pour le sémantème: voir, regarder.

Chaque village a son ou ses mots préférés dont le sens sera restreint ou étendu d'après l'usage qu'il en fera.

Je n'aurai pas eu de mérite en écrivant cette page... Elle est simplement la reconstitution d'une conversation que j'eus un soir avec les jeunes gens de *Ta yen*. Ce fut bien pendant cette causerie l'application du verbe *Tem* pointer

pour faire le guet, regarder pour attendre ces mots qui m'arrivaient à l'oreille, mais je parle *dioy*, passons.

Les pages précédentes suffiront pour donner un aperçu général sur le sémantisme des mots *dioy*; voici maintenant quelques brèves notes sur l'étymologie; je me permets de rappeler que ces lignes n'ont pas d'autre prétention que d'être des notes.

II<sup>o</sup> *Étymologie*. — Donner l'étymologie d'un vocabulaire c'est faire son histoire d'ensemble et l'histoire de la confection de ses mots.

Deux choses donc à considérer: *origine* et *confection*.

L'*origine* du vocabulaire *dioy* a été montrée grossomodo dans les pages précédentes. Le fond de la langue est évidemment *thay*, mais d'un *thay* qui s'est parfois traduit dans une formule (ou des formules) particulières. Dans le cours des âges il a contracté des alliances de consanguinité avec ses frères, les idiomes de *Hia*, de *Iue*, de *Siam* etc. La question de son ultime origine reste encore nébuleuse. Sans résoudre la question l'on pourrait poser des jalons et parler des mots pris à une source commune, mots venus de dialectes rencontrés en cours de route à travers le temps et l'espace.

a) Idiomes de même origine, chinois cantonnais, *iue*, annamite (*sino*), *thay* etc.

b) Idiomes d'origine différente ou tout au moins parenté qui semble plus éloignée, *Miao*, *Khmer* etc.

#### Mots *khmers* et mots *dioy*.

| Français          | Dioy                      | Khmer                  |
|-------------------|---------------------------|------------------------|
| aieul maternel    | <i>ta</i>                 | <i>ta</i>              |
| aieule maternelle | <i>daim tai</i>           | <i>daim</i>            |
| ce, cette         | <i>ny</i>                 | <i>ne, no</i>          |
| adj. interrog.    | <i>laen</i>               | <i>na</i>              |
| chaque, plusieurs | <i>sak</i>                | <i>sap, ral</i>        |
| plus . . . plus   | <i>dak</i>                | <i>dauc . . . dauc</i> |
| plusque           | <i>nan</i>                | <i>len</i>             |
| dedans            | <i>ndaen</i>              | <i>na</i>              |
| jusque            | <i>tang</i>               | <i>tal</i>             |
| avalier           | <i>al</i>                 | <i>am</i>              |
| obscurité         | <i>lap</i>                | <i>ap</i>              |
| saisir            | <i>kep</i>                | <i>kiep</i>            |
| paresseux         | <i>khal</i>               | <i>kik</i>             |
| placé sur         | <i>ken</i>                | <i>kon</i>             |
| couvrir           | <i>kop</i>                | <i>krop</i>            |
| prohiber          | <i>kleuk</i> <sup>4</sup> | <i>khat</i>            |
| becqueter         | <i>kek</i>                | <i>cek</i>             |
| couper            | <i>chap</i>               | <i>chak</i>            |
| loin              | <i>kray</i>               | <i>chnay</i>           |
| adhérer           | <i>kap</i>                | <i>cap</i>             |
| sans cesse        | <i>niao</i>               | <i>nay</i>             |
| agréable à la vue | <i>nam</i>                | <i>nen</i>             |
| savoir            | <i>den</i>                | <i>de</i>              |
| déposer           | <i>tie</i>                | <i>teu</i>             |
| agiter            | <i>pok</i>                | <i>bak</i>             |

<sup>4</sup> Remarquons ici que Mr. KARLGREN soupçonne l'initiale *kl* (*gl*) dans l'ancien Chinois (Red.).



Quelques mots *dioy* et mots *bahnars*.

| Français               | Dioy              | Bahnar        |
|------------------------|-------------------|---------------|
| herbes                 | <i>gnia, gnie</i> | <i>nhet</i>   |
| répondre               | <i>top</i>        | <i>tol</i>    |
| ôter                   | <i>tot</i>        | <i>toh</i>    |
| fin, mort              | <i>tai</i>        | <i>toet</i>   |
| certain                | <i>ting</i>       | <i>til</i>    |
| plus                   | <i>noy</i>        | <i>loy</i>    |
| celui-ci               | <i>ny</i>         | <i>ne, no</i> |
| vide                   | <i>lang</i>       | <i>lang</i>   |
| bru                    | <i>may</i>        | <i>may</i>    |
| chat                   | <i>meou</i>       | <i>meo</i>    |
| fendre                 | <i>pa, ba</i>     | <i>pah</i>    |
| souffler               | <i>pay</i>        | <i>pay</i>    |
| rachitique             | <i>pap</i>        | <i>pap</i>    |
| pays                   | <i>penang</i>     | <i>pieng</i>  |
| dire, raconter         | <i>ra</i>         | <i>ra</i>     |
| briller                | <i>rong</i>       | <i>rang</i>   |
| embouchure             | <i>pa</i>         | <i>bah</i>    |
| tirer par aspiration   | <i>dot</i>        | <i>doch</i>   |
| s'évader               | <i>teou</i>       | <i>du</i>     |
| fermer                 | <i>hap, kap</i>   | <i>khep</i>   |
| aride, sec             | <i>ro</i>         | <i>kho</i>    |
| odeur de brûlé         | <i>rem</i>        | <i>khet</i>   |
| rizière                | <i>na</i>         | <i>na</i>     |
| tante paternelle       | <i>na</i>         | <i>na</i>     |
| prendre avec bâtonnets | <i>nep</i>        | <i>nep</i>    |
| petit enfant           | <i>gne, gnie</i>  | <i>nge</i>    |
| ombre                  | <i>gaon</i>       | <i>ngoi</i>   |
| difficile              | <i>gniat</i>      | <i>nhak</i>   |
| viande                 | <i>no</i>         | <i>nham</i>   |
| glueux, visqueux       | <i>gniem</i>      | <i>nhan</i>   |

## Confection des mots.

Comment se sont forgés les mots *dioy*? et comment se font-ils aujourd'hui. J'ai déjà répondu à la deuxième partie de cette question dans un premier article. Voici quelques détails. Le *dioy* très paresseux prend et ramasse actuellement un grand nombre de mots chinois qui lui arrivent par les relations de chaque jour en leur faisant subir les petites transformations de ton dont j'ai causé. Invente-t-il? Non. Mais dans le langage il se produit des changements de sens et de sons. Les sons changent et varient dans les initiales, les finales et même dans la voyelle qui compose le corps de ce monosyllabique. Les sons se transforment selon les évolutions de l'ancien *dioy*, mais quand ces mots venus d'un autre idiome ont pris un air de vétusté, alors ils s'accadéminent et sont consacrés *dioy*... Voici par exemple un mot que j'ai déjà cité. Cet enfant souffre de la rate. L'indigène puriste: *leuk<sup>1</sup> ni<sub>3</sub> pan<sup>2</sup> nam<sup>1</sup> Keu<sup>1</sup>*. Un chinoisant (de cette race de gens qui donnent les mots nouveaux au vocabulaire) dira, *leuk<sup>1</sup> ni<sub>3</sub> pan<sup>2</sup> pie<sup>2</sup>*, de *p'i* chinois mis normalement *pie<sup>2</sup>* en *dioy*. Comme ce mot est connu depuis longtemps et a pris une teinte de vétusté, des bonnes femmes (car ce sont elles qui en linguistique comme en physiologie s'acharnent à conserver les traditions), diront *pan<sup>2</sup> piet* car *pië<sup>4</sup>* blesse leurs

oreilles. *Pië* avait assez vécu pour devenir *piët*... (entendu à Tché long). (Pour d'autres exemples voir le dictionnaire.)

D'autres mots se confectionnent à la suite d'onomatopées, d'exclamations de satisfaction, de contentement, de mouvement etc.; ainsi *eu* et *ai*, *ia*, exclamations de surprise non satisfaite ou heureuse, sont sur le chemin de traduire définitivement les *oui* et *non* français. Voir *chue chue*, etc.

A bien scruter le *dioy* pourrait-on retrouver les formules dans lesquelles ou par lesquelles il a évolué, s'est façonné au sortir du moule primitif?

Nous avons vu une de ces primitives; communes au *dioy* et au Chinois: la racine *k*, qui a donné au langage *dioy* toute une série de dérivés.

*Ki* semble bien être le son représentant à l'origine la notion de: «saisir avec la main». Etait-il alors prononcé *Hi H'i*, *Ki*, peu importe, nous ne nous en servons que comme hypothèse avec l'espoir d'établir que cette supposition habet fundamentum *in re*. Cela nous permettra peut-être de marquer un point de départ à des recherches ultérieures. Le ton jouera dans tous ces dérivés un rôle plus précis et soigné.

Avec *k*, que les idéographes chinois ont représenté par une main saisissant un objet, nous aurons une nombreuse dérivation de mots par affixation des sons différents à sa racine (Remarquer que la primitive qui signifie prendre des deux mains se prononçait *Kong* du temps du *cho ouen*. C'est la main qui fait office principal dans tous ces verbes qui expriment l'action de remuer, frapper etc. Voici donc le sens: travail de la main, qui sera représenté par le phonème *K* (initial). Selon les différentes actions de la main, il prendra un affixe spécial... avec extension ou restriction etc.

Je cite toute une série de mots, non seulement à titre de curiosité; on trouve d'abord *k* dans *kon* et *kien*, qui veulent dire poing, poignet, qui ont comme équivalent en chinois moderne *kuen*. Ce caractère *kuen*, offre-t-il le simple phonique désiré, ou constitue-t-il un primitif original? Mais ce phonème est représenté par un «complex», d'où l'on pourrait conclure que le mot usuel *kuen* n'avait pas (ou a perdu) son idéographe simple. Je croirais plutôt que *kuen* serait peut-être étranger au dialecte *Hia*, qui devait employer un autre mot *kap* joindre:

|             |                          |
|-------------|--------------------------|
| <i>kap</i>  | apprehender              |
| <i>kap</i>  | comprimer                |
| <i>kak</i>  | { presser (de questions) |
| <i>kek</i>  |                          |
| <i>keuk</i> |                          |
| <i>kat</i>  |                          |
| <i>kon</i>  | { rompre, trancher       |
| <i>ka</i>   |                          |
| <i>kan</i>  | diligent, actif          |
| <i>kan</i>  | pétrir                   |
| <i>kep</i>  | pincer                   |
| <i>kim</i>  | (fa kim prince)          |

|            |                                    |
|------------|------------------------------------|
| <i>kek</i> | frapper                            |
| <i>kak</i> | frapper                            |
| <i>kam</i> | gouverner                          |
| <i>kam</i> | tenir à la bouche                  |
| <i>kam</i> | presser sur                        |
| <i>kak</i> | ( <i>kiem kak</i> serrer le poing) |
| <i>kam</i> | bouton de fleur                    |
| <i>kip</i> | recueillir                         |
| <i>kop</i> | saisir, joindre                    |
| <i>kôt</i> | agiter                             |
| <i>kay</i> | { pousser devant soi               |
| <i>kan</i> |                                    |



Voici maintenant des dérivés formés de *k* et double voyelle ou diphthongue soit par doubles affixations *k + ou + i = kouï*.

|                                  |                            |
|----------------------------------|----------------------------|
| <i>kouï</i> percer               | <i>koue</i> couper         |
| <i>kuau, kuai, kuat</i> mélanger | <i>koue</i> écumer         |
| <i>koue</i> partager             | <i>kouen</i> mettre a part |

Et pour pousser un peu plus loin peut-être les conclusions (à titre de curiosité maintenant): la main saisissant un objet est le symbole de l'action, aurait aussi donné *kouen* (faire) et ici *k*. Ne se rapprocherait-il de la racine sanscrite *kar* (faire)?

Après les dérivés par affixation, voyons l'addition ou infixation d'une demi-consonne demi-voyelle peut-être ajoutée au *k* initial.

Cet agrégat formera ce son intermédiaire entre le *k* mouillé et *tchi* que l'on représente ordinairement dans les dictionnaires faits par les missionnaires par *ki*, c'est en réalité *k* mouillé avec une espèce d'aspiration finissant en *i*.

|  |  |
|--|--|
| <i>kia</i> presse                        | <i>kiaou</i> presser sur                                 |
| <i>kiam</i> couper en frappant           | <i>kiaou</i> mâcher avec effort                          |
| <i>kian</i> pressurer                    | <i>kiap</i> urger, presser                               |
| <i>kian</i> résister                     | <i>kiem</i> saisir avec un instrument                    |
| <i>kiak</i> apprivoiser par des caresses | <i>kiem</i> ramasser                                     |
| <i>kam, kien</i> serrer le poing         | <i>kien</i> poing  |
| <i>kioup</i> puiser avec instrument      | <i>kiet</i> avare (avec doigt croché) <i>kin</i> frapper |

Si je me suis permis de faire cette juxtaposition *kouin* venant de racine *k* ayant une certaine parenté avec *kar* sanscrit, c'est qu'il y aurait alors moins de difficulté à récolter une série de dérivés *k* dans le Bahnar, le *k* formant l'initiale des verbes d'action.

|                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| <i>kung</i> avant-bras, poignet | <i>klak</i> séparer                |
| <i>kal</i> qui tient ferme      | <i>klat</i> entailler              |
| <i>kat</i> couper, trancher     | <i>khom</i> saisir à bras le corps |
| <i>khap</i> presser sous        | <i>kol</i> nouer                   |
| <i>khat</i> arrêter             | <i>kon</i> recueillir, ramasser    |

Voilà une série de constatations pour le moins intéressante. Faut-il les rejeter? Je ne puis répondre.

Comment les *Pao Mo*<sup>5</sup> *Dioy* écrivent leurs récits et leurs chansons.

Avant de donner aux lecteurs la traduction du récit le plus connu par nos populations du *Tse hen*, du long poème intitulé *Han Ouang Chou Ouang*,

<sup>5</sup> On appelle *Pao mo*, ces sortes des personnages qui aident les familles à les mettre en relations avec le monde de l'au delà, ou à écarter les mauvaises influences des génies malfaisants. — Ce sont ordinairement eux qui débitent leur récitatif, lors des fête-mas, naissances etc.

il sera au moins très intéressant de connaître la façon dont nos bardes *diouy* ont fixé ces récits sur le papier. Nous aurons ainsi la manière vraiment *diouy* de rendre les mots de cette langue à l'aide des caractères chinois.

Il serait bien difficile d'établir quelles lois président à cette sorte de transcription. Il faut lire ces caractères à la façon *gueang*, disent nos *dioy*, c'est-à-dire qu'outre les caractères réservés à tel ou tel phonème *dioy*, il arrive bien souvent que le caractère chinois frappe tellement l'œil que le *dioy* habitué à ces caractères n'en prend que le sémantème ou sens et lui applique simplement le phonème *dioy*. Ex.: *oui*, qui en chinois a exactement le sens de la négation *fi*, se lira immédiatement *fi*, sans s'occuper du phonème chinois *oui*. De même pour *T'ien*, qui sera lu immédiatement *bén* sans qu'il y ait aucune corrélation du phonème *Tien* au phonème *Ben*. C'est donc un à peu près qui caractérisera cette lecture. Les quelques lignes qui suivent sont prises d'un petit récit pour chasser les diabolins de la peste. Après avoir vu plus longuement dans un chapitre spécial comment les *Dioy* se servent des caractères chinois pour représenter leurs mots, nous verront comment les Chinois ont eux-mêmes représenté les mots *dioy* par l'écriture chinoise.

[illegible]

Prononciation des caractères chinois comme les lisent les lettrés de ce pays et traduction. (J'ai placé à côté des caractères le mot *dioy* représenté par ce caractère.)

- 1<sup>o</sup> *Chao kouan t'ien oui chi.*

Au temps des générations d'autrefois le ciel n'était pas encore fait.

- 2<sup>o</sup> *Tchao kouan ti oui ts'ao.*

Au temps des générations d'autrefois la terre n'était pas encore créée.

- 3<sup>o</sup> T'ien oui chi kou kao.

Le ciel n'avait pas créé l'arbre *kao*.



- 4<sup>0</sup> *Lao oui ci kou pai.*  
Le vieux n'avait pas créé l'arbre *pai* (ou la tige de l'ivraie).
- 5<sup>0</sup> *T'ien oui k'ai p'ang lin.*  
Le ciel n'avait pas encore ouvert le *p'ang lin* (?).
- 6<sup>0</sup> *Chouang p'i nong kin ku.*  
Les deux frères *kim* et *ki*.
- 7<sup>0</sup> *Kin ku ts'ao koue gan.*  
*Kim* et *Ki* créèrent le *koue gan* (?).
- 8<sup>0</sup> *Chouang pi nong kin kan.*  
Les deux frères *Kim* et *kan* (?).
- 9<sup>0</sup> *Kin kan tsao koue pang.*  
*Kim* (et?) *Kan* créèrent le pays.
- 10<sup>0</sup> *Chouang pi nong han ouang.*  
Les deux frères *Han* et *Ouang*.
- 11<sup>0</sup> *Han houang tsao koue ouan.*  
*Han houang* créa le jour brillant (?).
- 12<sup>0</sup> *Tien chao kouan oui pin.*  
Le ciel n'était pas encore créé.
- 13<sup>0</sup> *Ten chao kouan oui tsao.*  
La terre n'était pas encore créée.
- 14<sup>0</sup> *Ten ni ten tong kie.*  
Le soleil et la terre se trouvaient encore réunies.
- 15<sup>0</sup> *Ho ni nan tong nien.*  
Le feu et la terre étaient encore collées.

### Aperçu sommaire sur le sens religieux des *Dioy*.

Ces quelques lignes sont destinées à servir d'entrée en matière à la poésie que les lecteurs verront plus loin. A lire cette poésie, toute fastidieuse qu'elle soit par ses longueurs et ses répétitions, l'on comprendra combien ces légendes ont contribué à conserver la crainte des «désincarnés et des esprits». Légendes de *Han Ouang*, *Chou-Ouang* et autres semblables sont connues de tous ici. Le style en est plus concis que le langage courant, et des expressions entières se retrouvent dans les conversations.

Cette histoire de *Han Ouang* est récitée par le sorcier ou devin du pays quand il fait les cérémonies du *Sao Ban*, c'est-à-dire quand il purifie un village de toutes les influences mauvaises (e s p r i t s ou n o n) qui ont amené ou entretiennent une épidémie chez les hommes ou chez les animaux. Ce rite du *sao ban*<sup>6</sup> est l'une des multiples formes des vaines observances du culte *dioy*. Le *dioy* a peur du diable. Il a inventé mille moyens pour l'apaiser ou le chasser. Lorsqu'il s'est concilié les forces naturelles ou supra-naturelles qui peuvent lui nuire, il songe à s'attirer la bienveillance des divinités tutélaires. Il fait revivre ensuite toute son antique «lignée» par le culte des ancêtres. Voici résumée grosso modo la religiosité *dioy*: 1<sup>0</sup> Culte des ancêtres, 2<sup>0</sup> culte de la nature par les

<sup>6</sup> Mot-à-mot: balayer le village, nettoyer le village.

*chie*, 3<sup>o</sup> crainte exagérée des diabolins qui lui cherchent noire pour recevoir l'impôt qui leur est dû!

Si j'avais un jour les loisirs nécessaires pour dire longuement et en détail comment m'apparaît dans le suite des temps le sentiment religieux chez les *dioy*, il me semble que j'adopterais le principe évolutionniste. Je reprendrais toutes mes notes, mes impressions vécues pour établir une ligne de démarcation qui me servirait de p r i n c i p e. Ce ne serait pas tout à fait conforme aux méthodes plus prudentes, mais j'aurais du moins une base ou excuse pour y étayer cet apriorisme mitigé.

Cette ligne de démarcation se formulerait ainsi:

époque de l'idée de la divinité unique et personnelle,

époque des symboles,

époque de l'anthropomorphisme,

époque des statues.

Le totem des différentes époques serait relégué à la place des accessoires. Sur l'idée première se sont greffés dans la succession des temps une série de parasites qui ont vécu aux dépens de la plante première dont l'anémie est marquée. Elle n'en existe pas moins cependant. Cette évolution de la religion des *dioy* était trop naturelle à l'humanité déchue pour ne pas suivre ce cours... Même les Hébreux ont évolué et réussirent à obtenir de la «condescendance divine» les sacrifices «pour empêcher», dit Saint Justin, «d'aller aux idoles». La nature humaine a de ces besoins. Elle veut voir extériorisé ce qu'elle croit et pense. Marchant seule elle s'est laissé conduire par la peur, l'utilitarisme et un égoïsme aveugle... Malgré la multitude de ces inconséquences religieuses, le vrai *dioy* se rit de la quantité des dieux de bois ou de pierre chinois. Facilement il ferait comme le Brenn qui pillait Delphes: «L'histoire rapporte que celui-ci rit beaucoup, paraît-il, à l'idée que des hommes de marbre ou de bronze pussent représenter les dieux des Grecs.» J'inviterais volontiers tel évolutionniste de marque à venir partager la vie intime de nos *dioy* pour rechercher après un grattage complet de tous les parasites dont j'ai parlé plus haut, le vrai tronc de l'arbre primitif. Planter un arbre tout vigoureux d'abord, qu'on l'appelle a n i m i s m e, m a n i s m e ou s o c i o l o g i s m e, et l'orner ensuite de toutes les sottises que l'humanité a engendrées, c'est certes un travail, mais c'est plutôt une construction, ce n'est pas une recherche de la vérité. Or comment bâtir si on ne connaît pas le plan du travail à exécuter. Certains évolutionnistes en mal de système à édifier ont des raisonnements parfois déconcertants. Leur mauvaise foi éclate dans les conclusions même qui semblent leur donner devant les demi-penseurs une victoire décidément verbale et trop livresque. Il suffirait de leur accorder un léger sourire agrémenté du point d'ironie, si leurs livres n'allaient jeter le trouble chez des lecteurs nullement parés pour redresser ces trop abusives conclusions.

Où donc est leur conscience des responsabilités? Elle évolue sans doute elle aussi... Peut-être affecteraient-ils de suivre cette mode dont Coppée disait brutalement: «Actuellement la conscience se porte sale.»

Je lisais dernièrement dans un ouvrage évolutionniste ce passage: Le culte de la nature s e m b l e avoir été la base de l'origine des cultes divers. Et

il conclut: Dans l'étude des questions relatives à la préhistoire nous devons donc rejeter la notion du dieu unique (sic)! — Remarquons en passant que le raisonnement n'en pas de premier force logique! il semble... donc... il doit...! mais passons... Quoi donc! mais ici chez *dioy*, ils n'ont de vrai que le culte de la Nature mélangé du culte des influences supra-naturelles... et si l'on juge du passé par le présent, d'après les méthodes de ces messieurs ils ne trouveront pas drôle que la conclusion précitée m'apparaisse bien étrange et loin de toute réalité. Le culte des génies de la Montagne, des forêts, de la Grande Nature n'a pas détruit chez eux la notion d'une Divinité Supérieure...

La Nature Mère! mais ce n'est que l'une des multiples formes de l'aide divine. Interrogez l'indigène *dioy* qui vous cause de ses *Toueu chie* et du supérieur *Toueu sien*... il vous donnera de nombreuses explications derrière lesquelles vous devinerez un instinct certain qui le guide vers un roi unique du panthéon céleste. Les générations sont passées qui ont augmenté le catalogue des parasites religieux de tout calibre. Qui donc parmi eux refuserait l'idée de Dieu unique et infini? Ce Dieu personnel n'est plus chez eux l'or plus fin exempt d'alliage, c'est un minéral grossier peut-être, rayé, bizarre, rouillé de toutes sortes de complexités religieuses. L'anthropomorphisme leur est un brouillard épais qui a laissé néanmoins dans leur sens religieux une tendance d'esprit nette et facilement efficace. Il suffit très souvent d'aider nos *Dioy* à découvrir cette tendance précise quoique faiblement éclairée. Pour cela il n'est pas nécessaire d'influencer leur pensée. Qui de nous devant une idée, conception exprimée clairement par un étranger, n'a point cru une fois ou l'autre reconnaître comme sienne cette idée, cette conception? Nous avouons alors n'avoir pas su l'exprimer. A fortiori en est-il ainsi de l'homme barbare et non éduqué. Si ce que l'on connaît bien s'énonce clairement, il n'en reste pas moins vrai et réel, qu'il est parfois difficile de nous en rendre compte. Qu'un autre les exprime et nous voilà puissant de notre propre pensée! Toutes nos formules scientifiques qui jettent un peu d'ordre dans ces notes confuses de la religion des primitifs, n'ajoutent et ne retranchent rien à l'intelligence intuitive d'une force unique et supérieure chez nos simples paysans *dioy*.

Aux savants les obscurités qui divisent, a eux, les simples, les clartés impulsives de la réalité.

*Touen sien kiao!* Le bon vieux et unique *Touen sien!* Peu importe le nom qui varie, l'idée seule est à retenir. Ce qui empêche notre *Dioy* de formuler cette claire idée de l'unique et personnelle force supérieure, ce ne sont pas des raisons d'ordre intellectuel, ce sont des influences d'habitude, d'atavisme, de cœur, de peur. Ils se trouvent dépaysés devant telles distinctions, ou synthèses à faire. Ces opérations intellectuelles leur créeraient trop de maux de tête. Elles leur sont tellement étrangères que chez eux la défiance, la méconnaissance parfois s'impose à priori. Mais laissez cette clarté de la Divinité unique les illuminer doucement, ils la méditeront. Ils viennent ensuite vous dire que toujours ils ont pensé ainsi. Un jour ou l'autre quand leur fond de mille attaches, attractions polaires négatives, a cessé de les harceler dans le terrain de la lutte pour la vie, ces âmes se détachent naturellement et normalement des ambiances parasites pour adhérer pleines de sympathie à la grande force unique, à Dieu.



Non, le culte de la nature, loin de leur enlever l'image de Dieu, l'appelle de tous ses vœux. Les forces de la nature sont trop enchevêtrées pour qu'on puisse en extraire l'une sans toucher à toutes les autres, qui se rejoignent dans la personnalité Unique et Divine. Cause des causes, le premier moteur! Et nous missionnaires qui assistons très souvent à l'évolution des âmes, nous savons que la Grâce les aide à se débarrasser plus vivement des préjugés et des conceptions erronées. Nous savons aussi que chez les païens au jugement sain, le discernement les amène à louer le dogme catholique, à le reconnaître seul vrai et seul-digne de respect. S'ils ne cèdent pas à la lumière que nous leur apportons et qu'ils se plaisent à reconnaître, il faut chercher ailleurs le microbe qui les retient dans un marasme et anémie atavique. Il se trouve dans la volonté, dans le cœur.

(La fin prochainement.)





# Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen.

Von P. W. SCHMIDT.

## Inhaltsverzeichnis.

- I. Einleitung.
- II. Prüfung der geographischen Ausgangsbasis durch P. PEEKEL und P. MEIER.
- III. Prüfung der allgemein-methodologischen Grundlage.
- IV. Der angeblich zweigeschlechtliche Charakter der Tjurunga.
- V. Der zweigeschlechtliche Charakter der Subinzision.
- VI. Die Zweigeschlechtlichkeit in Sagen und Riten der Aranda.
- VII. Zweigeschlechtlichkeit und Schwirrholtz.
  - a) Schwirrholtz, Stammvater und Höchstes Wesen.
  - b) Die angebliche Zweigeschlechtlichkeit in der Kurnai-Jugendweihe.
  - c) Die geschlechtliche Bedeutung der Schwirrhölzer.
  - d) Der Ursprung und die mögliche Zweigeschlechtlichkeit des Schwirrholtzes.
- VIII. Zweigeschlechtlichkeit und Höchstes Wesen.
- IX. Zweigeschlechtlichkeit und Totemismus.
  - a) Die methodologische Grundlage.
  - b) Exogamie und Heiratsklassen.
  - c) Heiratsklassen und Astralmythologie.
  - d) Ursprung des Geschlechtstotemismus.
- X. Heiteres und Ernstes.
- XI. Zusammenfassung und Schluß.
- XII. Anhang.

## I. Einleitung.

Auch auf die Gefahr hin, daß manche Leser des „Anthropos“ überdrüssig dessen werden, daß, nachdem bereits zwei ausführliche kritische Behandlungen des „Zweigeschlechterwesen“ im „Anthropos“ erschienen sind<sup>1</sup>, dasselbe noch ein drittes Mal behandelt werden soll, muß ich zu diesem Thema um das Wort bitten, nicht deshalb, weil in dem Werk von Dr. WINTHUIS mehrere Ansichten von mir bekämpft worden sind — andere sind ja auch angenommen und bestätigt worden —, sondern weil bisher ein breiter Teil des Gebietes dieser Frage überhaupt noch nicht behandelt worden ist, und schwerwiegende, besonders methodologische Rücksichten diese Behandlung dringlich erfordern.

Dr. WINTHUIS war schon lange vor dem Erscheinen seines Werkes über das Zweigeschlechterwesen den Lesern des „Anthropos“ kein Fremdling mehr, da er in demselben wie auch anderswo eine bedeutende Reihe vortrefflicher Abhandlungen veröffentlicht hatte: Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel (IV, 1909, S. 20—36), Kulturskizzen aus der Südsee (VII, 1912, S. 876—892; IX, 1914, S. 914—927), Die Ingiety mysterien

<sup>1</sup> G. PEEKEL, Das Zweigeschlechterwesen, „Anthropos“, XXIV, 1929, S. 1005—1072; J. MEIER, Kritische Bemerkungen zu J. WINTHUIS' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“ (a. a. O., XXV, 1930, S. 74—135).



auf Neupommern (*Semaine d'Ethnologie religieuse à Tilbourg*, 1923), Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Gunantuna (*Jahrb. d. kath. Vereines für missionsärztl. Fürsorge u. d. missionsärztl. Instituts Würzburg*, 1926), Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern („*Anthropos*“, XXII, 1927, S. 765—792). Die Kenntnis der Sprache und Sitten der Bewohner der Gazelle-Halbinsel von Neupommern, die er in diesen Abhandlungen zeigt, und die er in 12jährigem Aufenthalt dortselbst erworben hatte, schienen ihm doch für dieses Gebiet eine Autorität zu geben, daß er verlangen konnte, gehört zu werden, als er 1928 mit seinem Werk „*Das Zweigeschlechterwesen*“ Theorien vortrug, die allerdings nicht nur durch ihre Neuheit — auch er selbst hatte in seinen früheren Publikationen davon nie gesprochen —, sondern auch durch ihren Inhalt an sich vielfache Überraschung hervorriefen.

Er wollte bei seinen Eingebornen, den Gunantuna, ein Denken konstatieren, das vor allem geschlechtlich so intensiv eingestellt sei, daß z. B. alles Geradlinige das männliche, und alles Runde, Sichelförmige, Ovale das weibliche Geschlechtsglied darstelle, und daß diese Darstellungen stets mit der Sache als identisch gefaßt würden. Ich kann nicht leugnen, daß ich, als ich diese Zeilen zuerst las, ebenfalls von jener Überraschung nicht frei war. Aber ich sagte mir, daß, wenn ein Mann von der Kenntnis seiner Eingebornen wie WINTHUIS diese Dinge, so exorbitant sie manchen auch scheinen möchten, behaupte, sie doch wohl der Wirklichkeit mehr oder weniger entsprechen könnten; ein aprioristisches Abstreiten sei schon deshalb unmöglich, weil von gewissen Stämmen annähernd ähnliche Dinge ohnedies bekannt seien. Aber eben wegen der Neuheit und Beträchtlichkeit dieser Behauptungen und noch mehr wegen der weitreichenden Folgerungen, die WINTHUIS daraus für andere und schließlich für alle primitiven Völker zog, sei es erforderlich, daß von anderen Kennern dieses Volkes, von dem er ausging, Bestätigungen dafür beigebracht würden.

Aus diesem Grunde konnte es der Redaktion des „*Anthropos*“, als ihr das Werk WINTHUIS' zur Besprechung zugeschiedt wurde, natürlich nur angenehm sein, als, ohne das geringste Zutun ihrerseits, Herr P. G. PEEKEL, Mitmissionar von Dr. WINTHUIS, der damals gerade zur Erholung in Europa weilte, sich erbötig machte, eine Besprechung des Buches für „*Anthropos*“ zu schreiben. Wir glaubten, daß P. PEEKEL, der doppelt so lange als P. WINTHUIS bei jenen Eingebornen weilte und ebenfalls eine Reihe wertvoller ethnographischer und linguistischer Arbeiten veröffentlicht hatte<sup>2</sup>, doch wohl die Eignung zu dieser Besprechung haben werde. Und in der Tat, da es auf diese Grundfeststellung zuerst ankam, ob die Tatsachen und ihre Deutungen, die WINTHUIS für seine Eingebornen vorbrachte, zuverlässig und authentisch seien, so mußte P. PEEKEL als hinreichender Kritiker erscheinen; sein Anerbieten anzunehmen, war also ein ganz normales, ja pflicht-

<sup>2</sup> Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg („*Anthropos*“, III, 1908, S. 456—481), Die Ahnenbilder von Nord-Neumecklenburg (a. a. O., XXI, 1926, S. 806—824; XXII, 1927, S. 16—44), Religion und Zauberei auf dem mittleren Neumecklenburg (Münster 1910), Grammatik der Sprache von Neumecklenburg (Berlin 1909).

gemäßes Vorgehen der Redaktion<sup>3</sup>. P. PEEKEL hatte natürlich volle Freiheit, seine eigene Auffassung über die von WINTHUIS angeführten Tatsachen und dessen Deutung derselben zum Ausdruck zu bringen, auch wenn er dabei mit Auffassungen z. B. von mir nicht übereinstimmte, sondern sie ablehnte; wie weiter unten (S. 58) noch gezeigt wird, stimme ja auch ich in einer Reihe neuer Aufstellungen P. PEEKEL's nicht mit ihm überein.

Nicht allzulange darnach meldete sich aber, ebenfalls ohne die geringste Veranlassung von seiten der Redaktion des „Anthropos“ oder von meiner Seite, auch P. J. MEIER, ein anderer Missionar P. WINTHUIS', mit einer Kritik dieses Werkes zum Worte. WINTHUIS selbst zitiert ihn mehreremal und nennt ihn (S. 2) seinen „lieben Freund“; er hat mit WINTHUIS zusammen in der ganz gleichen Gegend gearbeitet und war längere Jahre sein unmittelbarer Nachbar. P. MEIER bemerkt eingangs seines Artikels, was ihn veranlasse, zu WINTHUIS' Schrift Stellung zu nehmen, sei der Umstand, daß WINTHUIS in der Einleitung, S. 4, der Überzeugung Ausdruck gebe, daß „alle jene, die längere Zeit unter den Naturvölkern zugebracht, seine Ausführungen unterschreiben werden“; und da nun WINTHUIS auch ihn vielfach zitiere und ihm eine eingehendere Kenntnis des betreffenden Gebietes nicht abzusprechen scheine, so halte er es für angebracht, damit sein Schweigen nicht als Zustimmung aufgefaßt werde, seine Ansicht über die Zweigeschlechtertheorie des Autors zu äußern.

Beide Kritiken sind seitdem im „Anthropos“ erschienen<sup>3a</sup> und beide lehnen mit aller Entschiedenheit und in voller Gänze die Theorie von WINTHUIS ab; sie bestreiten die Authentizität der von ihm vorgebrachten Tatsachen und verwerfen seine Deutung derselben. Da, wie auch WINTHUIS selbst betont, diese Authentizität und die richtige Deutung der Gunantuna-Tatsachen nur von Gewährsmännern gestützt werden können, die an Ort und Stelle selbst die Tatsachen geprüft haben, so kann jetzt, nachdem schon zwei solcher, zweifellos gut qualifizierter Gewährsmänner die Grundlagen des WINTHUIS-schen Buches, nämlich die angeblichen Gunantuna-Tatsachen, entschieden ablehnen, nach allen Regeln der Methodik von einer Sicherheit dieser Grundlagen nicht mehr die Rede sein.

## II. Prüfung der geographischen Ausgangsbasis durch P. Peekel und P. Meier.

1. Gegen die erste Kritik von WINTHUIS' Buch, die von P. PEEKEL, ist nun mittlerweile eine Antikritik von WINTHUIS erschienen<sup>4</sup>. P. PEEKEL hatte

<sup>3</sup> Wenn WINTHUIS in seiner neueren Schrift „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ (Leipzig 1930, S. 93) von einem „vorgesprochenen“ PEEKEL spricht und daran allerlei Insinuationen knüpft, so ist das eine bedauerliche Entgleisung. Von mir z. B. hatte Dr. WINTHUIS so oft betont, daß ich auch nicht einen Tag „draußen“ gewesen sei, daß er mich vollkommen überzeugt hatte, für diese erste und grundlegende Frage, der Authentizität und richtigen Deutung der Gunantuna-Tatsachen, nicht in Frage kommen zu können.

<sup>3a</sup> XXIV, 1929, S. 1005—1072; XXV, 1930, S. 73—135.

<sup>4</sup> Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen, durch die Gegner bestätigt, noch fester begründet von J. WINTHUIS, Leipzig 1930.

an dem WINTHUIS'schen Zweigeschlechterwesen nicht nur negative Kritik geübt, sondern ihm auch etwas Positives entgegenzusetzen gesucht, nämlich eine in Mythen, Festen, Weißen, Tänzen usw. sich kundgebende Mondmythologie. Diese Darlegungen enthalten sicherlich manche wertvolle Gedanken, aber wenn sie über sein eigenstes Gebiet Neumecklenburg hinausgehen, besonders nach Australien hinein, lassen sie vielfach die Berücksichtigung der kulturhistorischen Beziehungen der betreffenden Stämme vermissen und suchen rein aus dem „Schauen“ der Mondbilder Erklärungen zu gewinnen, ohne zu bedenken, daß das vielfach nur Möglichkeiten sind, denen oft genug starke kulturhistorische Wirklichkeiten entgegenstehen. WINTHUIS, der allerdings, wie wir weiter unten (S. 62 ff.) noch zeigen werden, die Berücksichtigung der kulturhistorischen Beziehungen in Australien nicht minder vermissen läßt, übt an manchen Einzelheiten dieses „Panlunarismus“ eine stellenweise zutreffende Kritik. Auch in der optimistischen Abschätzung der Sittlichkeit der (d. h. aller) Primitiven kann man P. PEEKEL kaum so allgemein hin folgen, wie man freilich auch nicht der pessimistischen von WINTHUIS der „meisten Heidenvölker überhaupt“ beistimmen kann (S. 12 ff.).

Dagegen ist es aber WINTHUIS trotz aller Anstrengungen nicht gelungen, die Darlegungen PEEKEL's zu entkräften, daß der Mond nicht ein bloßes zweigeschlechtliches Wesen, sondern vielmehr ein z w e i t e i l i g e s und ein vielgestaltiges und ein sich verwandelndes Wesen ist, Tatsachen, die allerdings die Behauptung WINTHUIS' vom Zweigeschlechterwesen Mond in ihrer Grundlage treffen. Die ganze Polemik von WINTHUIS (S. 22 ff.) faßt diese grundlegenden Tatsachen nicht auf und redet an ihnen vorbei<sup>5</sup>. Und noch eine andere These hat WINTHUIS gegenüber P. PEEKEL nicht durchzusetzen vermocht, nämlich daß der Mond ein Zweigeschlechterwesen im numerischen Sinn des Wortes sei, d. h. daß ein und dieselbe Person zugleich Mann und Frau sei und in sich selbst, als Eine Person, sowohl die männliche Zeugung ausübe als die weibliche Empfängnis erfahre. Keine Mythe sagt das, kein Ritus stellt das dar, und kein Eingeborner behauptet das; es ist vielmehr nur eine Folgerung, und zwar eine unrichtige Folgerung von WINTHUIS. Die Mythe, wo sie geschlechtlich ist — sie ist es längst nicht immer —, spricht stets von z w e i P e r s o n e n, d. h. zwei Ichs, die ihr doppeltes Ichbewußtsein nicht in eines zusammenfließen lassen, sondern als zwei selbständige Personen handeln, selbst auch im Generationsakt.

Es ist das Verdienst P. PEEKEL's, WINTHUIS genötigt zu haben, selbst in seiner Erwiderung diesen Grundirrtum seiner Theorie offen aufzudecken. Das geschieht besonders S. 34 f. WINTHUIS bringt da folgende Schlußreihe: „Der Mond ist ein Wesen<sup>6</sup>. Zwei Hälften geben ein Ganzes<sup>7</sup>. Mann und

<sup>5</sup> Auch die Beweise P. PEEKEL's, daß das Känguruh in seiner Mondmythe (S. 1050) ein Mann sei, vermag WINTHUIS (S. 37) nicht zu entkräften, auch wenn er aus einem „nicht“ des P. PEEKEL („fahren die Frauen nicht auf die See hinaus“) ein „nie“ macht und die Weiber den Hahn „schön finden“ läßt, wovon in den Mythen kein Wort steht.

<sup>6</sup> [Das ist er natürlich in *rerum natura* und auch in manchen Mondmythen, aber nicht in allen. W. SCHM.]

<sup>7</sup> [Ebenso S. 36: „Wenn die Logik oder, um es einfach zu sagen, der gesunde



Weib gehören zu dem *e i n e n* genus homo. Mann und Weib sind *z w e i* species des *e i n e n* genus homo<sup>8</sup>. Die Zweiheit der Spezies ist bedingt durch den sexus, durch das Geschlecht, Vereinigung, Einheit, durch den sexuellen coitus...“ Sollte man glauben können, WINTHUIS wolle behaupten, durch den Generationsakt würden die *z w e i* „Spezies“ Mann und Frau *e i n* Wesen und damit ein „Zweigeschlechterwesen“? Man könnte noch immer zögern, das von ihm zu glauben, wenn er einige Zeilen später über einen Satz von P. PEEKEL, der Mond sei zwei, aber auch nur ein Wesen — d. h. bald zwei, bald ein Wesen, in der vielgestaltigen Mondmythologie — schreibt: „Logik: zwei spezifisch<sup>8</sup>, nämlich geschlechtlich verschiedene Hälften ein Ganzes: **ein Zweigeschlechterwesen**<sup>9</sup>.“ Aber wie dann PEEKEL den Einwurf macht: „Wenn aber Mann und Frau auf der Straße nebeneinander stehen, ist das etwa ein Zweigeschlechterwesen?“, da tut WINTHUIS tatsächlich den letzten Schritt und sagt ohne Umschweife heraus (S. 35): „Wenn aber dieser Mann und diese Frau geschlechtlich vereinigt sind, so sagt Gott selbst von ihnen: *du o in carne u n a*.“ Man wird also wohl nicht an der Tatsache vorbeikommen, daß WINTHUIS immer und überall Mann und Frau in actu generationis als Ein Zweigeschlechterwesen betrachtet, und hier hat er in der Tat das *πρῶτον φεῦδος* seiner Theorie offen zutage treten lassen.

Man darf nun wohl einige bescheidene Bemerkungen zu diesem Satz WINTHUIS' machen. Erstens, Gott sagt nicht, daß diese *z w e i* Wesen *e i n* Wesen, diese *z w e i* Personen *e i n e* Person geworden seien, die selbst an sich selbst den Generationsakt vornähme; nicht einmal in diesem Akt sind sie ein Wesen, sondern nur *u n a caro*, ein leiblicher Organismus. Und auch das sind sie nur während dieses Aktes, aber weder vorher, noch nachher sind sie es; da sind sie sowohl *z w e i* Seelen, als *z w e i* Körper.

Es ist also schon aus der Kritik P. PEEKEL's klar, nicht nur daß WINTHUIS gerade für die *Gunantuna* (auf Neupommern) ein lunares Zweigeschlechterwesen nicht bewiesen hat, daß er dafür keine neuen Erleuchtungen aus den Mythen, den Riten, den Aussagen von Eingebornen beigebracht, und dasselbe nur mit eigenen, aber irrigen Überlegungen konstruiert hat, sondern er hat auch den irrigen Weg, wie er zu dieser Konstruktion gekommen ist, jetzt selbst enthüllt, in die Enge getrieben durch die Darlegungen P. PEEKEL's über die Mondmythologie dieser Gebiete. Damit soll nicht gesagt sein, daß es auch in den Mythen und Riten *a n d e r e r* Völker kein wirkliches

---

Menschenverstand einmal derart mißhandelt worden ist, daß  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$  nicht mehr gilt...“ In *rerum natura* existiert natürlich nur ein Mond, und wenn die Mythenphantasie zwei Mondgestalten unterscheidet, so hindert das nicht, daß sie in *rerum natura* immer den *e i n e n* Mond ausmachen. Aber nicht so für das mythische Denken der Eingebornen: in diesem sind es vielfach zwei Personen, d. h. zwei selbständig denkende und handelnde Ich-Wesen, wie z. B. der Hellmond einerseits und der Dunkelmond anderseits.]

<sup>8</sup> [Das ist eine philosophisch und naturgeschichtlich ganz neue, und zwar unrichtige Ausdrucksweise: die Menschheit gilt als eine Spezies, und diese Spezies zählt männliche und weibliche Individuen; auch die Gesamtheit der Männer und die der Frauen bilden nicht zwei Spezies.]

<sup>9</sup> [Sperrung und Fettdruck hier überall von WINTHUIS.]

Zweigeschlechterwesen gebe; ob Dr. WINTHUIS ein solches z. B. für die Australier erwiesen hat, wird weiter unten noch zu untersuchen sein.

2. Von bemerkenswert anderem Charakter als die Kritik P. PEEKEL's ist die von P. J. MEIER. Er stellt selbst keinerlei eigene Theorien dem Zweigeschlechterwesen gegenüber, sondern waltet ausschließlich seines Amtes als Kritiker; er schweift auch nicht in andere Länder und Völker ab, sondern hält sich eng an die Gunantuna, von denen hier die ganze Theorie WINTHUIS abhängt, und für die P. MEIER zweifellos eine höhere Kompetenz besitzt als Dr. WINTHUIS<sup>10</sup>. Diese eng und streng bei der Sache bleibende Kritik aber übt er lückenlos an allen Sätzen der WINTHUIS'schen Theorie; er folgt ihm sozusagen auf Schritt und Tritt und läßt auch nicht eine von seinen Behauptungen unberücksichtigt. Die Ablehnung des Zweigeschlechterwesens, die aus dieser Kritik P. MEIER's erfolgt, ist noch bedeutend schärfer und umfassender als die von P. PEEKEL; eben deshalb aber weil sie sich auf die Gunantuna konzentriert, ist sie von um so stärkerer Wirkung.

Schon deshalb also, weil bereits zwei kompetente Gewährsmänner gegen den einen Dr. WINTHUIS stehen, kann, wir wiederholen es, nach allen Regeln der Methodik, von einer Sicherheit der Behauptungen des letzteren nicht mehr die Rede sein.

Aber P. MEIER hat noch mehr geleistet: er hat nicht nur seine Autorität gegen die von WINTHUIS gesetzt, er hat, in viel zahlreicheren Fällen als PEEKEL, fast auf Schritt und Tritt WINTHUIS der Unkenntnis zahlreicher Dinge und der unrichtigen Beurteilung wichtiger Einzelheiten aus dem Gebiet der Gunantuna selbst überführt, so daß unter den zwei Autoritäten, die sich hier gegenüberstehen, die des Dr. WINTHUIS nicht mehr als gleichwertig betrachtet werden kann.

3. Damit ist, streng methodologisch, das Werk von Dr. WINTHUIS über das Zweigeschlechterwesen eigentlich schon in seiner Gänze erledigt. Denn von den Gunantuna auf der Gazelle-Halbinsel von Neupommern geht er aus, sie sind die Grundlage seines ganzen Werkes. Nur dort weilte er ja persönlich<sup>11</sup>, nur von den dortigen Eingebornen will er ja auch selbst die

<sup>10</sup> Vgl. auch die bisherigen Arbeiten P. MEIER's: Berichtigungen zu Dr. SCHNEE's Mitteilungen über die Sprache der Moanus (Admiralitätsinseln) („Anthropos“, I, 1906, S. 210—229, 472—482), Primitive Völker und Paradieszustand (a. a. O., II, 1907, S. 374—386), Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner (II, 1907, S. 646—667, 933—941; III, S. 193—206, 651—671; IV, S. 354—374). *A Kaja* oder der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht (Neupommern) (a. a. O., III, S. 988—1012), Der Glaube an den *inal* und den *tutana vurakit* (V, S. 15—112), Steinbilder des *Iniel*-Geheimbundes (VI, S. 837—867), Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuataŋ (VII, S. 706—722), Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel (VIII, S. 1—11, 285—305, 688—713), Der Totemismus im Bismarck-Archipel (XIV—XV, S. 532—542), Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Band I<sup>a</sup> der „Anthropos“-Bibliothek, Münster i. W. 1909), Adoption among the Gunantuna (Catholic Anthropological Conference, Vol. I, Nr. 1).

<sup>11</sup> Wenn in einer der zweiten Schrift WINTHUIS' „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ beigefügten Besprechungen WINTHUIS ein „langjähriger Kenner australischer und papuanischer Stämme“ genannt wird (S. 98), so ist der Ausdruck dieser

ganz besonderen Erleuchtungen bekommen haben, die ihn befähigen sollten, seine ganz neuen, aufsehenerregenden Entdeckungen in der Seele der Primitiven zu machen (Zweigeschlechterwesen, S. 5—21) und dort das Zweigeschlechterwesen zu entdecken, das „fast kein ethnologisches Werk — die allerneuesten nicht ausgenommen — auch nur erwähnt. Von diesen Werken — ich meine hauptsächlich die die Südsee und Australien betreffenden — kann man deshalb mit aller Bestimmtheit sagen, daß deren Autoren einen großen Teil der geistigen Struktur dieser Stämme nicht verstanden oder aber zum Teil falsch ausgelegt und dadurch nicht nur nicht zu ihrer Aufhellung beitragen, sondern vielmehr die sie umgebende Dunkelheit noch verdichtet haben“<sup>12</sup>. Ist aber diese Grundlage unsicher oder haltlos geworden, so gerät natürlich schon deshalb das ganze Gebäude ins Wanken, das darauf errichtet war.

Freilich selbst wenn die Gunantuna-Grundlage eine gesicherte wäre, so fühlt WINTHUIS selbst, daß dieser kleine Stamm (30.000 Menschen)<sup>12a</sup> eine recht schmale Basis wäre für so weitreichende Folgerungen, wie er sie zieht, und er betont deshalb (Zweigeschlechterwesen, S. 3), daß er in Neupommern Gelegenheit hatte, mit den verschiedensten melanesischen Stämmen, ja selbst Polynesiern zu verkehren, und nach seiner Angabe konnte er „müheles feststellen, daß sie in ihrem primitiven Denken alle übereinstimmten“. Ich glaube, es gibt manche Ethnologen, die es doch bedenklich finden, daß diese kulturell vielfach scharf getrennten Stämme alle so „müheles“ als übereinstimmend in ihrem primitiven Denken festgestellt werden konnten, sogar bei den „fernab wohnenden Maori Neuseelands, deren Sprache, wie ich zu meinem Erstaunen entdeckte, manche Ähnlichkeiten mit der Sprache der Gunantuna von Neupommern aufweist“ (so WINTHUIS, a. a. O., S. 5)<sup>12b</sup>. Erstaunlich ist hier nur das Erstaunen von WINTHUIS über diese sprachlichen Zusammenhänge, die in der Südsee-Linguistik doch zu den ziemlich elementaren Dingen gehören.

Rezensien natürlich nicht auf Rechnung WINTHUIS', sondern des Verlages zu setzen. Tatsächlich wollte WINTHUIS nur bei dem melanesischen Stamm der Gunantuna auf Neupommern und, um einen Ausdruck von WINTHUIS zu gebrauchen, „auch nicht einen Tag“ bei auch nur einem papuanischen oder australischen Stamm.

<sup>12</sup> WINTHUIS, Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen, S. 4. Es handelt sich da um die Werke von SPENCER und GILLEN, HOWITT, LANGLOH-PARKER, J. MATHEW, R. H. MATHEWS, STREHLOW, BASEDOW, MALINOWSKI, HADDON, CODRINGTON, THURNWALD, SPEISER, KRÄMER, THILENIUS, HAMBRUCH, RADCLIFF-BROWN u. a., zumeist Namen von gutem und bestem Klange, die aber, und damit unsere ganze geltende Südseeliteratur, durch WINTHUIS' Entdeckungen als mehr oder minder wertlos erklärt würden, da sie ja die „Dunkelheit noch verdichtet haben“.

<sup>12a</sup> Auch von diesem kennt er, nach einer Mitteilung von P. J. MEIER, nur einen Teil und nicht alle Gruppen desselben.

<sup>12b</sup> P. J. MEIER stellt es entschieden in Abrede, daß WINTHUIS von seinem Missionsposten Tavuilu aus Gelegenheit gehabt habe, mit den genannten Südsee-Insulanern auf eine Weise zu verkehren, die wissenschaftlich zuverlässige Ergebnisse zeitigen konnte.



### III. Prüfung der allgemein-methodologischen Grundlage.

Aber lassen wir einmal diese Anwendung auf andere melanesische Stämme beiseite, war WINTHUIS denn wissenschaftlich berechtigt, das bei den Gunantuna Gefundene ohne weiteres auch auf die „Zentral-Australier und andere Völker“ zu übertragen, wie er schon im Titel seines Buches und dann weiter im ganzen Verlauf desselben tut? Wir wollen auch dieser Frage nachgehen; hier insbesondere ergibt sich die Gelegenheit, die wissenschaftliche Methodik des WINTHUIS'schen Buches zu überprüfen.

1. Die Zentral- und die Südost-Australier, mit denen er sich vorzugsweise befaßt, sind keine Nachbarn der Gunantuna und haben also keinen unmittelbaren Kontakt mit ihnen. Es liegt eine beträchtliche Strecke Meeres und australischen Kontinents zwischen beiden Gruppen, und in dem Meer liegen Inselgruppen mit melanesischen und papuanischen Völkern, wie auf dem Kontinent andere australische Völker, die der Verfasser mit keinem Wort erwähnt, geschweige, daß er untersucht hätte, ob sie eine Verbindung der Gunantuna mit den Südost- und Zentral-Australiern herstellen. Tatsächlich stellen sie auch eine solche Verbindung nicht her, weder äußerlich geographisch, noch auch innerlich durch eine mehr oder minder größere Gleichheit ihrer Kultur. Es ist also sicher, daß die Gazelle-Halbinsel von Neupommern und Zentral- (wie auch Südost-) Australien zu einander Ferngebiete bilden.

Nun ist es aber ein Grundgesetz methodischer Vergleichung, daß „alle Ferninterpretation, wenn anders sie auf Objektivität Anspruch erheben will, Interpretation zweiten Grades sein muß“<sup>13</sup>. D. h. wenn einzelne Elemente der Kultur zweier geographisch getrennter Gebiete miteinander verglichen und ihre Identität festgestellt werden sollen, so muß durch eine „Interpretation zweiten Grades“, d. h. mittels vorhergehender weitgreifender kulturhistorischer Untersuchung festgestellt werden, ob sie beide derselben Kultureinheit angehören; denn erst dann ist die Bürgschaft gegeben, daß sie aus dem gleichen Geist, der gleichen Atmosphäre, gebildet sind, während sonst die Möglichkeit besteht, daß eine auch weitgehende Ähnlichkeit der beiden Elemente zustande gekommen wäre erst nachträglich, durch Konvergenz, während ihr innerstes Wesen ganz andere Ursprünge haben konnte. Hat WINTHUIS diese methodische Forderung erfüllt?

In keiner Weise. Er beginnt sofort nach dem den Gunantuna gewidmeten ersten Kapitel im zweiten mit der Tjurunga der Zentral-Australier und verläßt dann dieses Gebiet nur, um in gleich unvermittelter Weise nach Südost-Australien und zeitweilig auch in andere Gegenden weiterzuschweifen.

Würde er nur einen schüchternen Anfang zu einer solchen vorhergehenden allgemeinen Kulturvergleichung der beiden Gebiete gemacht haben, so würde er gestutzt haben bei den starken Verschiedenheiten, die ihm da auf Schritt und Tritt aufgestoßen wären. Ihre Sprachen sind *toto coelo* verschieden voneinander und zeigen nicht den geringsten Zusammenhang. Ihre Soziologie zeigt die tiefsten Verschiedenheiten: die Gunantuna haben ein voll mutterrechtliches Zweiklassensystem ohne Totems, die Aranda haben ein

<sup>13</sup> FR. GRAEBNER, Die Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911, S. 67.

vaterrechtliches Achtklassensystem nur mit Spuren von Mutterrecht, aber mit einer exzessiv reichen Zahl von Totems und reichen Wandersagen. Die Gunantuna kennen nichts von den Stammes-Initiationszeremonien und den meisten anderen Zeremonien der Aranda; sie haben auch nicht weder deren Zirkumzision, noch deren Subinzision. Die Gunantuna sind Hackbauer und Fischer, die Aranda keines von beiden, sondern Jäger und Sammler. Die Gunantuna wohnen in Rechteckhäusern, die Aranda kennen keine Form von Häusern, sondern leben nur unter Windschirmen. Die gesamte materielle Kultur wie die Kunstübung der beiden Gebiete ist völlig verschieden; die Aranda haben z. B. kaum die schwächsten Elemente einer Schnitzkunst, die bei den Gunantuna so reich entwickelt ist.

Wo nun so ziemlich alle Teile der Kultur so tiefgreifende Verschiedenheiten aufweisen, da sollte die Denkweise und die aus derselben hervorgehende Religion, Mythologie und Ethik so identisch sein, daß es gestattet wäre, Entdeckungen, wenn man sie bei den Gunantuna auch wirklich gemacht hätte, ohne weiteres auch auf die Aranda zu übertragen, aus äußeren Ähnlichkeiten gewisser Riten, Mythen, Gedankengänge auch auf die Gleichheit des inneren Ursprungs, der inneren Bedeutung zu schließen? Das ist selbstverständlich nicht der Fall. Deshalb hängt denn auch WINTHUIS' Interpretation der Aranda durch die Gunantuna methodisch vollständig in der Luft. Wohlgemerkt, nur nach einer solchen methodischen Interpretation zweiten Grades wäre WINTHUIS berechtigt gewesen, Forscher, wie z. B. STREHLOW, der lange Jahre unter den Aranda als Missionar tätig war, zu korrigieren. Tut er das nicht, so verliert er jegliche Kompetenz dazu und steht hinter STREHLOW weit zurück, da er, WINTHUIS, „auch nicht einen Tag“ bei den Zentral-Australiern war und deren Sprache absolut nicht versteht, während STREHLOW sie in jahrelangem Aufenthalt zu beherrschen gelernt hat. Wenn freilich noch hinzukommt, wie oben gezeigt, daß auch die Gunantuna-Grundlage in sich hinfällig ist, so nützt auch eine Interpretation zweiten Grades nicht mehr, da auf der einen Seite der Vergleichsfaktor völlig geschwunden ist.

2. Derselbe Vorwurf der Vernachlässigung methodischer Vergleichung zweiten Grades muß gegen WINTHUIS auch erhoben werden, wenn er darauf ohne weiteres die Zentral-Australier mit den Südost-Australiern in Beziehung setzt. Denn auch diese beiden Gebiete sind zueinander Ferngebiete, sie sind von einander getrennt durch den breiten Gürtel der Zentralstämme, die ich in meiner „Gliederung der australischen Sprachen“ aufgezeigt habe als den Keil, der Südost- und Zentral-Australier von einander sprengte<sup>14</sup>, wozu noch kommt, daß darnach über Zentral-Australien eine ganz junge, die jüngste aller australischen Kulturschichten, die der Aranda, sich ergossen hat<sup>15</sup>. Auch hier hat WINTHUIS weder selbst eine allgemeine Kulturvergleichung vorausgeschickt, noch auch sich auf eine solche, die von anderen, z. B. von GRAEBNER oder mir herausgearbeitet waren, gestützt. Hätte er es getan, so würde er auch hier der tiefen Gegensätze gewahr geworden sein, die diese beiden Ge-

<sup>14</sup> W. SCHMIDT, Gliederung der australischen Sprachen, S. 16, 220 ff.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 17, 286 f.

biote von einander trennen in Sprache, Soziologie, Initiationen, Mythologie und Religion, so daß also selbst äußerlich ähnliche Elemente noch nicht aus demselben Gedanken hervorgegangen zu sein brauchen, also auch nicht ohne weiteres aus denselben Gedanken erklärt werden können.

3. Ein anderer Vorwurf muß hinsichtlich der Methodik oder vielmehr Nichtmethodik der WINTHUIS'schen Vergleichen auch deshalb erhoben werden, daß er das ethnologische Alter der einzelnen Völker und Kulturen nicht beachtet und sie miteinander in Verbindung setzt, als wenn sie gleichaltrig wären. Und doch gehören z. B. die Kurnai zur ältesten Schicht, die Kulin und Yuin folgen ihnen, es folgen noch drei oder vier Schichten, und dann erst, als jüngste und späteste der von außen eingewanderten, kommen die zentralaustralischen Aranda. Diese ohne weiteres mit den Kurnai oder Kulin in Verbindung zu setzen, ist ungefähr das gleiche, als wenn man die heutigen Bayern mit den alten Sanskrit-Indiern, oder die Württemberger mit den alten Iranern vergleichen wollte. Die ganze Gleichsetzung des Altjira und anderer Mythengestalten der Aranda mit dem Bundjil der Kulin, dem Daramulun der Yuin oder gar dem Mungan-ngaua der Kurnai fällt schon wegen dieses methodischen Fehlers in sich zusammen. Ein vorhergehendes, aufmerksames Studium des Abschnittes „Entwicklungsreihen“ in GRAEBNER'S „Methode“ (S. 151 ff.) würde hier sehr nützlich gewesen sein.

Wir wollen es aber nicht bei der Hervorhebung dieser allgemeinen methodischen Versäumnisse WINTHUIS' bewenden lassen, obwohl sie allein schon entscheidend sind, sondern wollen uns auch der Prüfung der Einzelheiten nicht entziehen.

#### IV. Der angeblich zweigeschlechtliche Charakter der Tjurunga.

1. Wir beginnen mit dem zweiten Kapitel, welches das bekannte heilige Gerät der Aranda, die Tjurunga, behandelt. WINTHUIS will in die dunkle, vielumstrittene Frage über ihre eigentliche Bedeutung neues Licht bringen von den Gunantuna auf Neupommern her. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß diese letzteren keine Tjurunga kennen. WINTHUIS bringt aber doch eine Zauberei auf Neupommern herbei, die, wie er meint, „so recht an den Gebrauch der *papa-tjurunga* erinnert“<sup>16</sup>.

Der Grasstengel, der dabei gebraucht wird, erinnert aber mit nichten „so recht“ an die Tjurunga, schon deshalb nicht, weil er später nicht aufbewahrt wird, am wenigsten als ein heiliges Gerät; und überhaupt kann dieser ganz vereinzelte Zaubervorgang bei weitem nicht verglichen werden mit der allumfassenden und intensiven Bedeutung, welche die Tjurunga in Mythe und Religion der Aranda hat. Zu all dem kommt aber noch hinzu, daß P. MEIER bei WINTHUIS wesentlich unrichtige Übersetzungen in dem begleitenden Zauberspruch nachweist, so daß ein ganz anderer Sinn herauskommt, als WINTHUIS ihn angibt<sup>17</sup>. So läßt sich also von den Gunantuna aus kein

<sup>16</sup> WINTHUIS, Zweigeschlechterwesen, S. 35 ff.

<sup>17</sup> MEIER, Krit. Bemerkungen, S. 86 ff. *Bul.*, das WINTHUIS mit *vagina* übersetzt, heißt vielmehr das Kind, der Knabe (siehe auch P. BLEY, Prakt. Handbuch z. Erlernung d. Nordgazellen-Sprache, Münster i. W. 1912, S. 193).



direktes, spezifisch neues Licht für die Erklärung der Tjurunga gewinnen.

In Wirklichkeit hat auch WINTHUIS seine Ausführungen über die Tjurunga nicht damit begonnen, sondern mit dem allgemeinen Hinweis darauf, daß im ersten Kapitel bewiesen sei, im „Denken der Primitiven“ bedeute alles Längliche den Phallus, alles Runde, Ovale das weibliche Organ. Diese exorbitante Behauptung, wenn sie auch nur von den Gunantuna gelten sollte, hätte ganz besonders einer Bestätigung bedurft, ist aber ebenfalls von P. MEIER nicht nur nicht bestätigt, sondern direkt entkräftet worden<sup>18</sup>. Alles, was WINTHUIS auf den SS. 26—42 seines Buches aus der länglichen und runden Form ableitet — und es ist ziemlich viel —, wird also methodisch schon deshalb hinfällig, weil ihm von den Gunantuna aus jede Stütze fehlt. Es wird aber doppelt hinfällig auch deshalb, weil, wenn bei den Gunantuna jene Anschauungen auch beständen, WINTHUIS nicht die Kultureinheit derselben mit den Aranda nachgewiesen hat, was hier ja auch um so schwerer war, als die Gunantuna nichts besitzen, was auch nur annähernd der Bedeutung der Aranda-Tjurunga entspricht.

2. Um aber zu seinem gewollten Ziele zu gelangen, daß auch die Tjurunga ein Zweigeschlechterwesen sei, wendet WINTHUIS in der Tat auch ganz neue, nicht von den Gunantuna aufgenommene Beweismittel, an. Zunächst „scheint“ ihm die äußere Form der Tjurunga, die allerdings weder länglich, noch rund oder oval, sondern elliptisch ist, anzudeuten, daß sie Männliches und Weibliches miteinander verbindet<sup>19</sup>. Die Bezeichnung „scheint“ bringt zum Ausdruck, daß WINTHUIS selbst diesen „Beweis“ als nicht genügend empfindet; er bildet in der Tat auch nicht den leisesten Ansatz zu einem solchen, wenn WINTHUIS' Theorie von länglich und rund überhaupt hinfällig ist. Schon deshalb ist es auch keine Bestärkung — bestärkt wird nur, was schon in etwa stark ist —, wenn er fortfährt: „In dieser Ansicht wird jeder<sup>20</sup> primitiv Denkende bestärkt, wenn er vernimmt, daß die Tjurunga mit rotem Ocker und Fett bestrichen wird. Jeder<sup>20</sup>, der längere Zeit unter den Kulturarmen der Südsee zugebracht, weiß, daß die Eingebornen jener Inseln das Männliche mit Vorliebe durch die rote Farbe bezeichnen, wohl aus dem einfachen physischen Grunde der Rotfärbung, des *membrum virile erectum*“<sup>21</sup>. Daß das tatsächlich nicht jeder weiß, der längere Zeit in der Südsee gelebt hat, sehen wir an einem so hervorragenden Beobachter wie P. MEIER; denn dieser beweist, daß die rote Farbe bei den Gunantuna an sich keinen obszönen Sinn hat, wenn aber, dann auch für die vagina der Frau<sup>22</sup>. Ferner hat es bis jetzt keinen einzigen unter all den vielen Forschern gegeben, die in der ganzen weiten Südsee gewellt haben, der diese Behauptung von der roten Farbe aufgestellt hätte; es ist

<sup>18</sup> MEIER, S. 12 ff.

<sup>19</sup> WINTHUIS, S. 26.

<sup>20</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.

<sup>21</sup> WINTHUIS, S. 26.

<sup>22</sup> MEIER, S. 85 f.

Anthropos XXVI. 1931.

einzig WINTHUIS, der das tut, der nur in dem einen kleinen Südseegebiet von Nordost-Neupommern gewohnt hat.

Schon wegen dieser Hinfälligkeit der Prämissen fällt deshalb der folgende Satz WINTHUIS' ebenfalls zusammen: „Eine ebensolche Bedeutung dürfte<sup>23</sup> die rote Farbe bei den Australiern haben“; er wäre schon auch dann nicht bewiesen, wenn die Prämisse richtig wäre, denn was in Melanesien (und Polynesien) zutreffend ist, braucht es noch längst nicht auch in Australien zu sein. WINTHUIS hatte aber außer der männlichen Bedeutung der roten Farbe auch noch die weibliche Bedeutung des Fettes zu beweisen. Wie tut er das? Er fährt fort: „Wenn dem aber so ist, dann wird<sup>24</sup> das ‚Fett‘, womit die Tjurunga eingerieben wird, das Weibliche bezeichnen, und zwar auch aus dem Grunde, daß das Fett an das Fett in der vagina erinnert<sup>25</sup>.“ „Wenn dem so ist“ — da es aber eben nicht so ist, so ist auch die weibliche Bedeutung des Fettes nicht erwiesen; denn was WINTHUIS selbst noch hinzufügt, ist doch wohl nicht ernst zu nehmen. Also weder die äußere Form der Tjurunga, noch das Bestreichen mit Ocker und Fett kann auch nur im entferntesten als Beweis für ihre Zweigeschlechtlichkeit angesehen werden.

Da alle weiteren Beweise WINTHUIS' auf diese beiden mißglückten Hauptbeweise zurückgehen, so erübrigt es sich, auf diese weiteren Beweise näher einzugehen. Er findet selbst seine Beweisführung „so überraschend“, daß er befürchten muß, „daß mancher Leser... den Kopf schütteln und an seiner Richtigkeit... zweifeln wird“. Statt nun die Beweise für diese Kopfschütteln erregende These zu verbessern, behauptet er nur wieder weiter, daß „das Androgynwesen bei den meisten vorgeschichtlichen Völkern eine ungeahnte große Rolle spielt, daß wir ihm auf der ganzen Welt<sup>26</sup> und nicht nur bei den Kulturarmen, sondern auch bei den großen, alten Kulturvölkern des Ostens begegnen“ (S. 35). Auch wenn das alles so zutreffen würde — er versucht nicht im geringsten den Beweis dafür zu erbringen —, wäre das natürlich kein Beweis, daß ein solches Wesen sich auch bei den Zentral-Australiern finde. Wenn er dann weiter behauptet, daß sich Parallelen „bei den verwandten Nachbarvölkern der Aranda, den Bewohnern der Insel Neuguinea und des Bismarck-Archipels finden“, so führt er nur von dem einen Stamm der Loritja etwas an, was nicht eine Parallele, sondern eine Identität, aber ebenfalls kein Zweigeschlechterwesen ist, und von Neupommern jene Zauberei, von der oben (S. 64 f.) die Rede war, die also als Beweis hinfällig ist.

## V. Der zweigeschlechtliche Charakter der Subinzision.

1. Dagegen schiene es, als wenn WINTHUIS das Verdienst hätte, auf eine andere Erscheinung, die aber mit der Tjurunga zunächst nichts zu tun hat, nachdrücklicher hingewiesen zu haben, in der eine Art von Zwei-

<sup>23</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.

<sup>24</sup> WINTHUIS, S. 26.

<sup>25</sup> WINTHUIS, S. 26.

<sup>26</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.

geschlechtlichkeit zu finden wäre (S. 39 ff.). Das ist die Subinzision der zentralaustralischen Stämme. Ich hatte bereits selbst vor langer Zeit in meiner Abhandlung „Soziologische und religiös-ethische Gruppierung der Australier“<sup>27</sup> das Zeugnis von KLAATSCH angeführt, daß diese Operation ausgeführt werde *ad exercendam paederastiam*, hatte aber den Sinn dieses Ausdrucks näher präzisiert, indem ich hinzufügte: „*Vir subincisus est quasi coniux pueri nondum circumcisi cuiusdam qui in apertura istius per subincisionem facta coitum perficit.*“ KLAATSCH selbst hatte auf ein Zeugnis von W. E. ROTH hingewiesen, wonach in Nordwest-Queensland der Subinzidierte „*vulvae possessor*“ also „Weib“ genannt wird. WINTHUIS zitiert nun aus der neuesten Abhandlung über diese Operation, H. BASEDOW, „*Subincision and kindred rites of the Australian Aboriginal*“<sup>28</sup>, das Zeugnis, daß bei den Urabuna in Zentral-Australien der Subinzidierte *yerrupa* genannt wird, wie zuweilen auch das weibliche Organ. Er hätte auch hier gleich anfügen können, daß die Aranda-Bezeichnung für Subinzidierter *iliara* „Durchlocht“ eigentlich auch identisch ist mit dem Namen, den in manchen Sprachen, z. B. im Hebräischen, die Frau führt.

Hier schiene also wirklich ein Zweigeschlechterwesen vorhanden zu sein, oder vielmehr alle Männer dieser Stämme wären es, und würden es in der letzten und abschließenden ihrer Initiationsfeiern, da ja alle dieselben durchmachen müssen.

Jedoch unterscheidet sich dieses Zweigeschlechterwesen in einem wesentlichen Punkte von dem von WINTHUIS präkonisierten. Das letztere besitzt in sich sowohl das männliche als das weibliche Organ und übt allein, an sich und mit sich, den Generationsakt aus; bei den Zentral-Australiern aber wird das letztere weder wirklich ausgeübt, noch behauptet die Mythe von der Lehre etwas derartiges, sondern: erstens, der völlig initiierte Mann besitze das männliche Organ von Natur, habe es durch die Zirkumzision „vervollkommnet“ und könne deshalb mit einer anderen Person, einer natürlichen Frau, die Libido des aktiven Koitus genießen; zweitens, der völlig initiierte Mann besitze das weibliche Organ durch die Subinzision und könne deshalb, wiederum mit einer anderen Person, einem natürlichen Mann, auch die Libido des passiven Koitus genießen. Bei dieser Auffassung muß aber, mehr als ich selbst früher getan, betont werden, daß wir kein Zeugnis von Eingebornen oder Eingebornen-Mythen haben dafür, daß die Subinzision tatsächlich auch so ausgenützt werde, und daß auch kein europäischer Beobachter eine derartige Ausnützung der Subinzision mit eigenen Augen gesehen hat, so daß diese Auffassung schon deshalb nicht wissenschaftlich sicher ist. Es muß aber auch weiter hinzugefügt werden, was WINTHUIS zu tun unterlassen hat, daß sein Gewährsmann BASEDOW die Authentizität der Erklärung von KLAATSCH, den er „*my late esteemed friend and teacher*“ nennt, zu bezweifeln geneigt ist, und daß er die wirklichen Fälle, auf die KLAATSCH sich eventuell stützt, betrachtet „*more as an acte of [indi-*

<sup>27</sup> Zeitschrift für Ethnologie, 1909, S. 328, 373.

<sup>28</sup> Journ. Anthr. Inst., LVII, 1927, S. 123—156.



vidual] perversion than a general custom“. Bei der wohl einzig dastehenden weitreichenden Kenntnis, die BASEDOW von den zentral- und nordaustralischen Stämmen hat, fällt es natürlich schwer ins Gewicht, wenn er aus seiner eigenen Erfahrung keine Bestätigung der KLAATSCH'schen Auffassung liefern zu können erklärt<sup>29</sup>. Bevor wir also solche Bestätigungen des tatsächlichen Gebrauches dieser Operation von mehreren Stellen des Gebietes der Subinzision haben, kann die KLAATSCH'sche Erklärung nicht als wissenschaftlich gesichert betrachtet werden.

2. Zu all dem kommt aber noch hinzu, daß dieses mögliche Zweigeschlechterwesen nichts in der ganzen Welt Verbreitetes ist. Die Subinzision fehlt schon in den ältesten Teilen von Australien: in ganz Südost- und Ost-Australien, dann in Südwest- und Teilen von Nord-Australien<sup>30</sup>. Von außerhalb Australiens aber führt BASEDOW nur zwei ältere Zeugnisse aus Fidji an<sup>31</sup> und übergeht das neuere Zeugnis von P. DE MARZAN, das ich von diesem erhielt<sup>32</sup>; aber diese Operation in Fidji dient nur medizinischen Zwecken, wird nicht kollektiv, sondern nur einzeln und ohne alle Zeremonien vorgenommen, kann also in keiner Weise mit der zentralaustralischen Subinzision in Beziehung gesetzt werden. In der ganzen übrigen Welt aber ist die Subinzision und also auch die durch sie bewirkte „Zweigeschlechtlichkeit“ völlig unbekannt.

Schließlich darf wohl noch hinzugefügt werden, daß keinerlei neue Erleuchtungen von seinen Gunantuna her Dr. WINTHUIS irgendein Licht zur Aufhellung dieser Zweigeschlechtlichkeit geliefert haben, da sie in Neupommern völlig fehlt. Im wesentlichen war die Aufhellung derselben auch schon früher, von anderen geschehen; WINTHUIS hat allerdings das Verdienst, eine neue Bestätigung (*yerrupa*) hinzugefügt zu haben.

3. Diese Zweigeschlechtlichkeit hängt weder mit der Altjirangamitjina der Aranda, noch mit ihrer Tjurunga zusammen, schon deshalb nicht, weil die Verbreitung der Subinzision in Australien weit hinauseht über das Gebiet der Wandertotemvorfahren und der Individual-Tjurunga. Ferner aber auch deshalb nicht, weil beide letztere wesentlich der letzten, jüngsten Schicht der Aranda angehören, die ein vaterrechtliches Achtklassensystem aufweist. Den Mann zum Weibe machen, wie die Subinzision es zu tun scheint, ist aber wesentlich mutterrechtlich. Dementsprechend ist die Erklärung wohl so zu denken: Die älteste Schicht in Australien kennt keinerlei Initiationsoperation an den Generationsorganen; die darauffolgende ältere totemistische vaterrechtliche Schicht übt die Zirkumzision an dem männlichen Organ; die dann folgende mutterrechtliche Schicht übt in einem Teil Australiens noch dazu die Subinzision, die dem Mann auch das weibliche Organ geben will (?); dann folgte der jüngste Totemismus der totemistischen Wandervorfahren, der Individual-Tjurunga und der Ratapa, der wieder Vaterrecht brachte.

<sup>29</sup> BASEDOW, a. a. O., S. 148.

<sup>30</sup> BASEDOW, a. a. O., S. 131 ff.

<sup>31</sup> BASEDOW, S. 129.

<sup>32</sup> „Anthropos“, V, 1910, S. 808 f.

Es muß aber wiederum betont werden, daß die Subinzision nicht überall vom Mutterrecht geübt wird; im Gegenteil, sie wird nur in Australien, und auch dort nicht im ganzen Gebiet des Mutterrechts, geübt. Aber wohl sind weiten Gebieten des Mutterrechts in der ganzen Welt eigentümlich die weiblichen Seherinnen und Schamaninnen und die Umwandlung männlicher Schamanen in weibliche durch Anlegen von Weiberkleidern, Verrichtung von weiblichen Arbeiten und Sichverheiraten mit Männern; und im tantrischen Shiva-Shakti-Kult in Indien mit der Verehrung der Tripurasundari üben deren Anhänger als religiösen Dienst, sich als Weib zu denken, und erstreben als höchstes Ziel, ein Weib zu werden <sup>33</sup>.

## VI. Die Zweigeschlechtlichkeit in Sagen und Riten der Aranda.

1. In dem nun folgenden dritten Kapitel „Das Zweigeschlechterwesen in Sage, Kult und Gesang“, wo WINTHUIS die Sagen und Kulte der Aranda erklärt, wendet er die nach seiner Meinung gesicherten Ergebnisse, die oben (S. 65 f.) erörterte Bedeutung von rund, länglich, rot, Fett usw., auf die Erklärung dieser Gesänge und Kulte an. Da die Voraussetzung dieser Sicherung aber hinfällig ist, so fehlt damit auch der ganzen Erklärung die Grundlage, die sie tragen müßte. Wir können dieses Kapitel deshalb übergehen. Man tut es um so lieber, als hier das Bestreben, überall den actus generationis und das ihn ausübende Zweigeschlechterwesen zu sehen, alle Schranken durchbricht. Man käme bei Annahme dieser Erklärungen in Verlegenheit, etwas in diesen Gesängen aufzufinden, was nicht den actus generationis ausdrückte. In der Emu-Mythe bei STREHLOW <sup>34</sup>, die dort 2½ Seiten einnimmt, findet WINTHUIS z. B. nicht weniger als 40 Actus generationis ein und desselben Zweigeschlechterwesens erzählt! und er erklärt dabei kategorisch: „So und nicht anders sind alle Sagen aufzufassen, nur so haben sie . . . einen Sinn“ (S. 62). Zu welchen Unglaublichkeiten er dabei fähig wird, zeigt folgende Stelle: „Er zerbricht sich ein Bein, will besagen: er hat nur noch ein Bein, d. h. membrum“, und sofort darauf: „gleich wie es oben in einem Gesang bereits hieß: ‚Er zerbricht sich die Beine‘, d. h. er hat zur cohabitatio die Beine überhaupt nicht nötig“ (S. 64), wo doch die logische Folgerung sein müßte, er hat zur cohabitatio gar kein Bein, auch nicht das eine Bein, also auch nicht das membrum nötig! Dabei merkt WINTHUIS gar nicht, daß er selbst immer wieder sein Zweigeschlechterwesen umbringt. Denn all die mythischen Wesen, die nach ihm Zweigeschlechterwesen sind, kohabitieren immer nur dann, wenn sie außerhalb sich irgend etwas angeblich Weibliches finden, während sie als wirkliche Zweigeschlechterwesen doch in sich und mit sich allein den actus generationis ausführen können müßten. Es ist unmöglich, alle diese Unglaublichkeiten aufzuzählen; es ist schwer glaublich, daß wirkliche Wissenschaftler diese Seiten lesen und dann sie approbieren konnten.

<sup>33</sup> SCHMIDT u. KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 291.

<sup>34</sup> Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, I, Frankfurt a. M. 1907, S. 42—45.

2. Die Hastigkeit der ganzen Arbeit zeigt sich auch in den zahlreichen Unstimmigkeiten der Zitation der Texte und noch mehr in der Vergewaltigung derselben. Davon einige Beispiele. Gleich der erste Beweis, den WINTHUIS hier führen wollte, ist von dieser Art. WINTHUIS will glauben machen, auch die Aranda hätten eine Mythe wie die des Plato in seinem „Gastmahl“, daß früher die Menschen zweigeschlechtig gewesen, aber von neidischen Göttern jeder in zwei einzelgeschlechtige Wesen, Mann und Frau, auseinandergeschnitten worden seien (S. 42, 81), und verweist dafür auf STREHLOW, I<sup>1</sup>, S. 3, 8, I<sup>2</sup>, S. 4. Aber nichts Derartiges findet sich dort. Während bei Plato diese zweigeschlechtlichen Wesen vollkommen ausgebildete Menschen waren, finden sich in den Aranda- (und Loritja-) Mythen zunächst einmal mehrere Menschen ohne Rücksicht auf Geschlecht in formlose Klumpen aneinandergewachsen vor; ferner waren bei den Einzelmenschen die Glieder zusammengewachsen und Augen und Ohren geschlossen. Diesen Zustand beseitigte ein mythisches höheres Wesen, indem es zuerst die einzelnen Wesen, und dann bei den einzelnen Wesen die Gliedmaßen, von einander trennte. Aber nirgendwo steht ein Wort davon, daß immer ein Mann und eine Frau zusammengewachsen gewesen und dann auseinandergeschnitten seien; der Gegensatz von Mann und Frau wird in der ganzen Mythe überhaupt nicht mit einem Wort erwähnt.

Der in einer anderen Mythe in einen Kometen verwandelte Körper eines Weibes ist für WINTHUIS ein Zweigeschlechterwesen, „da der Schwanz [des Kometen] = *membrum virile*“ ist (S. 47). Dazu brauchte man aber doch nicht erst einen Kometen: jedes weibliche Tier, das einen Schwanz hat, wäre demnach ein Zweigeschlechterwesen.

Auch der Regenbogen soll ein Zweigeschlechterwesen sein, obwohl er nach der Mythe aus drei Wesen besteht (STREHLOW, I, 1, S. 28): in der Mitte der starke Regenbogen ein Mann, unter ihm ein Reflexregenbogen sein Schwager, und über ihm ein anderer Reflexregenbogen seine — Schwiegermutter, mit der er bekanntlich nie den Generationsakt ausüben darf. WINTHUIS hilft sich aus der Verlegenheit, indem er schreibt: „Da haben sich vielleicht die Aranda einen Spaß erlaubt“ (S. 47). Manche Leser werden hier allerdings den „Spaß“ anderswo suchen.

Weil *ntalk wotna* bei den Aranda bedeutet „begierig auf der Spreu liegen zum Zweck des Hurens“, deshalb bedeutet „Spreuhaufen“ stets und, wie es scheint, bei allen Völkern etwas Geschlechtliches (S. 50).

Daß auch Felsen und Bäume Zweigeschlechterwesen sind, wird begründet mit folgendem Syllogismus (S. 51): „Aus Felsen und Bäumen gehen Kinderkeime aus, die vorübergehende Frauen schwanger machen. Diese Kinderkeime sind kleine, vollkommen ausgebildete Kinder. Sie müssen demnach von Zweigeschlechterwesen stammen, denn Leben kann nur aus der Verbindung der beiden Geschlechter entstehen. Also sind Felsen und Bäume Zweigeschlechterwesen.“ Man traut sich gegenüber solch energischer Logik kaum die schüchterne Einwendung zu machen: Aber Leben kann doch auch aus der vorübergehenden Verbindung zweier selbständiger Wesen,



eines männlichen und eines weiblichen, hervorgehen und nicht nur aus einem Zweigeschlechterwesen.

Weil einmal in einem Kult Männer ein künstliches Loch gegraben und als Vulva hergerichtet haben, deshalb sind alle natürlichen Wasserlöcher ebenfalls Vulva (S. 53).

In einer Mythe gibt STREHLOW an, daß das Wort *lalarkilai* „zittern vor Kälte“ heiße, wie anderswo *ngantapira* „mit dem Oberkörper zittern“. WINTHUIS opponiert aber: „Daß das jedoch nicht zittern vor Kälte besagen will, ist klar, denn es ist die geschlechtliche Erregung beim actus damit gemeint“ (S. 65 f.), obwohl die Mythe hier ausdrücklich von der monatlichen Regel spricht.

3. Grotesk sind auch die Aranda-Etymologien, die er herstellt, um neue Zweigeschlechterwesen darzutun. Das stärkste und wichtigste Beispiel dieser Art ist die Erklärung von *Altjira*, dem Namen des otiosen Höchsten Wesens der Aranda, auf die er mehrfach wieder zurückkommt (S. 74, 108, Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen, S. 68).

Es ist zunächst schon merkwürdig, daß er stets das lange Wort *altjira-ngamitjina* heranzieht, obwohl dieses Wort Wesen bezeichnet, die von *Altjira* verschieden sind, nämlich die einzelnen Totemvorfahren. Dieses längere Wort zerfällt nach STREHLOW's ausdrücklicher Angabe<sup>35</sup> in zwei Wörter: *Altjira* und *ngamitjina* = „Altjira ewige“. Aber WINTHUIS hat die längere, in ein Wort zusammengeschrriebene Form notwendig, weil er damit größeren Spielraum für seine Etymologie hat. So zieht er zur Erklärung dieses *Altjirangamitjina* folgende sechs Wörter heran: *tji* Stirn, *tjira* weiße Wolke, *tjilara* Stirnband, *anga* Sonne, *ranga* Eidechsenloch, *aranga* graues Känguruh. Es ist auffällig, daß er von dem langen Wort *altjirangamitjina* das Ende *mitjina* in seiner Erklärung gar nicht erwähnt; es ist offenbar, daß er nur das *nga* von dem Adjektiv *ngamitjina* notwendig hatte für die drei Wörter *anga*, *ranga*, *aranga*, die er heranzog. Die unzulässige Willkür, mit der hier WINTHUIS für seinen Bedarf dem Adjektiv *ngamitjina* sozusagen den Kopf abreißt und ihn dem vorhergehenden Wort anheftet, ohne sich um den Rest des Wortes weiter zu kümmern, wird auch einem Laien klar, wenn ein deutsches Beispiel nachgebildet wird: es wäre so, als wenn jemand aus der Wortverbindung („Frau lebendig“, das *le* von lebendig an „Frau“ fügen = *Fraule* (kleine Frau) und den Rest „bendig“ seinem Schicksal überlassen würde. Aber selbst wenn dann *altjiranga* ein wirkliches Aranda-Wort wäre, so kann es nicht zusammengesetzt sein aus *tji* Stirn und *ranga* Eidechsenloch und zugleich aus *tjira* weiße Wolke und *anga* Sonne und noch zugleich aus *tji* Stirn und *aranga* graues Känguruh. Ganz abgesehen von den heterogensten Bedeutungen, die hier zu der einen Bedeutung *Altjira* zusammengezwungen worden wären, auch grammatisch ist ein derartiger vielfacher Ursprung eines Wortes ein Nonsens: man kann nicht den Vornamen „Leberecht“ zugleich ableiten von „Leber echt“ (= echte Leber) und „Lebe recht“ und „leb er echt“. Zu all dem kommt hinzu, daß die erste Silbe *Al* in *Altjira* in jeder

<sup>35</sup> STREHLOW, a. a. O., I, S. 1.

der Erklärungen von WINTHUIS unbeachtet bleibt; vielleicht erklärt er sie noch einmal als von dem arabischen Artikel *al* herstammend. Es ist klar, daß diese ganze Altjira-Etymologie ein wahres linguistisches Ungeheuer, eine absolut wertlose Spielerei ist, die deshalb nicht die geringste Tragfähigkeit bietet für die These, daß auch Altjira doppelgeschlechtlich sei.

Von der gleichen Wertlosigkeit ist auch seine Etymologie des Wortes *iliara* der Subinzidierte, das er einmal von *ilia* Emu und *ara* Känguruh, dann von *ilia* Stirnband (?) und *aru* Loch ableitet (S. 39, Wahrheit über d. Z., S. 68). Daß beide Ableitungen zusammen gelten sollen, ist eine linguistische Unmöglichkeit.

Es würde aufreizend wirken, wenn es nicht so erheiternd wäre, daß der der Aranda-Sprache völlig unkundige Dr. WINTHUIS dem Missionar STREHLOW, der diese Sprache geläufig spricht und die ganzen Mythen derselben gesammelt und erklärt hat, folgenden Verweis erteilt: „Hätte STREHLOW die zentral-australischen Kultwörter und die Wörter der Gesänge und Sagen so zerlegt, wie ich hier das Wort *iliara* zerlegt habe, so wäre ihm der wirkliche, der esoterische Sinn der Sagen und Kulte nicht verschlossen geblieben“ (S. 68). Es ist zu vermuten, daß STREHLOW an solchen Erklärungen einzig durch seine wirkliche Kenntnis der Sprache gehindert wurde. Aber es drängt sich einem auch hier wieder die Frage auf, ob wirklich einer der für WINTHUIS eintretenden Ethnologen und Psychologen diese Etymologien nur von ferne geprüft hat.

Auch in diesem Kapitel hat WINTHUIS wieder die ganz richtige Empfindung: angesichts seiner wirklich oft Kopfschütteln erregenden Deutungskunststücke „möchten vielleicht bei manchem Leser Zweifel aufsteigen, ob ... wir diesen haltlosen Albernheiten nicht doch eine Deutung unterschieben, die vielleicht nicht zugrunde liegt“ (S. 58). Ja er bekennt sogar: „Auch uns sind diese Zweifel gekommen, ja zu Beginn dachten wir überhaupt nicht an die Möglichkeit, daß Menschen, zumal kulturarme, fähig wären, einen einzigen Hauptgedanken mit solchem, in überschwenglicher Fülle wuchernden Rankenwerk zu umgeben.“ Aber er beruhigt sich und andere nicht mit neuen Beweisen, sondern mit der poetischen Versicherung, daß er sich den Weg durch das Dickicht weitergebahnt habe, „bis auf einmal eine freundliche Lichtung sich ihm zeigt und ein vom Geranke befreiter Weg, der ihn zum erstrebten Ziele führt“. Das Bild ist ganz hübsch; es fragt sich nur, ob es zutrifft. Und das ist nach all dem, was wir bis jetzt vorbringen mußten, nicht der Fall, der „Weg“ ist vielmehr ein Irrweg gewesen.

## VII. Zweigeschlechtlichkeit und Schwirrholz.

### a) Schwirrholz, Stammvater und Höchstes Wesen.

Von ganz anderer, bedeutend soliderer Art ist das vierte Kapitel, welches das Schwirrholz behandelt. Nach einer guten, kritischen Übersicht über die verschiedenen Theorien, die über Ursprung und Zweck dieses vielumstrittenen, geheimnisvollen Initiationswerkzeuges aufgestellt wurden, geht WINTHUIS daran, die Gründe für seine Ansicht zu entwickeln, daß das (große)

Schwirrholz nicht, wie mit anderen Autoren auch ich angenommen hatte, den Stammvater (und das kleinere die Stammutter) darstelle, sondern das Höchste Wesen selbst. Es ist selbstverständlich sehr nützlich, daß das genügend schwierige Thema von verschiedenen Gesichtspunkten aus immer wieder erörtert werde. Mehrere von den Gründen, die WINTHUIS für seine Ansicht vorbringt, verdienen jedenfalls in Erwägung gezogen zu werden; einer davon ist besonders ansprechend, daß nämlich, wie, bei der Einladung zu der Knabenweihe, dem Boten ein Schwirrholz mitgegeben werde, um damit die Einladung des Häuptlings zu beglaubigen, so auch der Stammvater ein Schwirrholz mitbekommen habe vom Höchsten Wesen; dieses Schwirrholz sei aber letzten Endes nicht die Stimme des Stammvaters, sondern die des Höchsten Wesens (S. 100). Leider mischt sich aus dem vorhergehenden Kapitel vielfach auch wieder die, wie dargetan ist, sachlich und methodisch unhaltbare Theorie vom Symbolismus des Runden und Länglichen u. ä. ein (S. 103, 106, 107, 108, 122 f. usw.), die sofort auch wieder die ganze Argumentation schwächt oder in Frage stellt; mit dieser werden wir uns natürlich nicht mehr befassen. Die anderen Argumente dagegen wollen wir einer genauen Prüfung unterziehen.

1. Hier sind zunächst einige kritische Bedenken zu erheben über das Zitat aus HOWITT, wo es heißt: „Es [das Schwirrholz] ist die Stimme des Baiaime, Daramulgun, Mungan oder wie das Wesen auch in den verschiedenen Sprachen heißt.“ WINTHUIS (S. 87) zitiert dazu Anm. 4: HOWITT, *Journal of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland* [!], 1884/1885, p. 347. Einen Band 1884/1885 dieser bekannten Zeitschrift gibt es aber nicht, sondern nur einen Band XIII, 1884, und einen Band XIV, 1885; aber in keinem von beiden findet sich auf S. 347 die angegebene Stelle.

Zu der Stelle selbst muß bemerkt werden, daß HOWITT selbst kaum die Schreibweise *Daramulgun*<sup>36</sup> statt des richtigen *Daramulun* gebraucht, die sich auch sonst stets bei ihm findet, noch auch *Mungan* statt des richtigen *Mungan ngaua* „Vater unser“, um so mehr, da er gleich darauf sagt, daß das Höchste Wesen beider Stämme, mit deren Zeremonien er bekannt sei, mehr vertraulich „u n s e r Vater“ genannt werde. Wenn wirklich diese Stelle aus 1884/1885 stammte, so ist es auch nicht erklärlich, daß WINTHUIS gleich nachher fortfährt: „In einem anderen, bereits 1884<sup>37</sup> erschienenen Aufsatz hatte HOWITT hervorgehoben, daß die Kurnai zwei Schwirrhölzer besitzen, die aber Stammvater und Stammütter darstellen“, und dazu dieselbe Quelle zitiert: *The Journal of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland*, Vol. XIV, 1884—1885, p. 312, die diesmal, mit Ausnahme des 1884—1885, auch richtig zitiert ist.

In jedem Fall aber, bereits vor 1885, erklärt HOWITT, daß bei den Kurnai das (große) Schwirrholz nicht die Stimme des Höchsten Wesens, sondern die des Stammvaters ist. Das wird auch nicht anders, wenn man die Stelle bei HOWITT „im Zusammenhang“ liest, wie WINTHUIS (S. 78) fordert. Denn

<sup>36</sup> WINTHUIS, S. 98, wo diese Stelle noch einmal zitiert wird, heißt es *Daramalgun*.

<sup>37</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.



wenn es auch richtig ist, daß gleich nach dem Brausen der sechzehn Schwirrhölzer — acht große „a man Tundun“ und acht kleine „a woman Tundun“<sup>38</sup> — die Lehre nicht so sehr über *Mungan ngaua* — denn die war auch Frauen und Kindern bekannt —, sondern über die erste Initiation mitgeteilt wird, so heißt es doch gerade in dieser Lehre: „*Mungan ngaua* instituted the Jerail, which was conducted by Tundun, who made the instruments which bear the names of himself and his wife“<sup>39</sup>.“ Desgleichen steht fest, daß HOWITT nirgendwo das Schwirrholz bei den Kamilaroi die Stimme Baiames nennt, und bei den Wiradyuri sagt er ausdrücklich, es werde *Mudjigang* oder *Bobu* genannt, was nur ein anderer Name für *Daramulun* ist, der hier, bei den Wiradyuri, aber nicht Höchstes Wesen, sondern nur Stammvater ist<sup>40</sup>. Es ist also sicher, daß HOWITT nicht alle Schwirrhölzer mit dem Höchsten Wesen in Verbindung bringt, wie WINTHUIS behauptet, sondern er tut das nur in einem einzigen Falle, bei den Yuin, wo aber der Stammvater mit dem Höchsten Wesen zusammengefallen ist. Bei den älteren Kurnai dagegen identifiziert er das (größere) Schwirrholz mit dem Stammvater (und das kleinere mit der Stammutter), und dasselbe tut er bei den Wiradyuri. WINTHUIS wird also HOWITT aus der Liste seiner Gewährsmänner streichen müssen.

WINTHUIS will schließlich auch mich selbst als Zeugen für die Auffassung anführen, daß das Schwirrholz die Stimme des Höchsten Wesens sei. Er schreibt (S. 92), aus dem „Ursprung der Gottesidee“ (I<sup>2</sup>, S. 158) zitierend, folgendermaßen: „Übrigens hebt auch W. SCHMIDT selbst gerade von der Initiationszeremonie bei den (Süd-) Oststämmen Australiens hervor, daß das furchterregende Sausen des Schwirrholzes . . . die Stimme des Höchsten Wesens oder seines Sohnes oder Boten darstellen soll“. Und er fügt hinzu: „In diesen Mysterien werden auch die intimsten Mitteilungen über das Höchste Wesen gemacht, ein Zeichen, daß sich auch auf dieses Höchste Wesen das Brausen des Schwirrholzes bezieht.“ Hier habe nicht ich „hinzugefügt“: „ein Zeichen, daß sich auch auf dieses Höchste Wesen das Brausen des Schwirrholzes bezieht“ — diese Worte finde ich im Ursprung der Gottesidee nicht, sie stammen von WINTHUIS selbst, der in seinem Zitat ungerechtfertigterweise das Ausführungszeichen statt hinter „darstellen“ zu setzen, es bis „beziehen“ gehen läßt. Ich betrachte dies natürlich nur als Lapsus, nicht als Absicht; aber auf meine Zeugenschaft für seine Ansicht muß er damit ebenfalls verzichten.

WINTHUIS behauptet auch, daß Altjira, der Gott der Aranda, mit dem Schwirrholz identifiziert und mit dem Donner in Verbindung gebracht werde. Er zitiert dafür A. VAN GENNEP, *Mythes et Légendes d'Australie*, S. LXXVIII, Anm. 2. VAN GENNEP, der natürlich nur eine sekundäre Quelle ist, beruft sich

<sup>38</sup> Wie HOWITT noch ausdrücklich sagt gerade bei der Schilderung dieses Vorganges (*Journ. Anthr. Inst.*, XXV, 1885, S. 313; *Native Tribes of South East Australia*, S. 629).

<sup>39</sup> *Journ. Anthr. Inst.*, XIV, S. 313; *Native Tribes*, S. 630.

<sup>40</sup> *Native Tribes*, S. 581, 585; *Ursprung d. Gottesidee*, I<sup>2</sup>, S. 415 f., 425 ff.

auf einen Artikel von THOMAS, über zwei Aranda-Gottheiten, Altjira und Ulthaana, von denen die erstere „comme tant d'autres“ mit dem Schwirrholz identifiziert und mit dem Donner in Verbindung gebracht werde. Aber auch THOMAS ist keine primäre Quelle. Die primäre Quelle aber, die wir wirklich über die Aranda besitzen, C. STREHLOW, schreibt ausdrücklich, daß das große Schwirrholz identisch ist mit Tuanyiraka, dem alten Stammvater, und daß das Brausen desselben seine Stimme ist<sup>41</sup>. Später zitiert WINTHUIS diese Stelle auch selbst (S. 128), ohne auf die frühere Aussage zurückzukommen.

2. So ist WINTHUIS also nicht imstande, von einem anderen Stamm als von den Yuin einen Beweis zu erbringen, daß das Schwirrholz das Höchste Wesen darstelle und sein Brausen dessen Stimme sei. Er sucht jetzt sein Ziel auf einem anderen Wege zu erreichen, indem er an der Hand von A. VAN GENNEP (a. a. O., S. LXXI) weitläufig darlegt (S. 93—97), daß für das Schwirrholz bei einer Reihe von Stämmen zwei Namen existieren, ein esoterischer für die Eingeweihten und ein exoterischer für die Frauen und Kinder. Aber WINTHUIS erbringt nirgends den Beweis, daß der esoterische Name dann identisch sei mit dem Namen des Höchsten Wesens, und er kann auch keinen solchen erbringen, weil das nirgendwo der Fall ist. WINTHUIS bringt nur den Schein eines Beleges zustande, indem er am Schluß schreibt: „Aus welchem Grunde der wahre esoterische Name unter dem exoterischen verborgen gehalten wird, sagen uns australische Forscher. So berichtet K. LANGLOH-PARKER, daß „gerade über das höchste gute Wesen außerhalb der Zeremonie tiefes Stillschweigen beobachtet wird, dagegen das sekundäre, den Zeremonien vorstehende Wesen den Weibern und Kindern als schreckhaft hingestellt wird.“ Auch hier wieder liegt ein ungehöriger Gebrauch der Anführungszeichen vor: die Worte: gerade über das höchste Wesen... bis: hingestellt wird, die WINTHUIS in „ “ setzt, als hätte LANGLOH-PARKER sie gesagt, sind nicht von ihr und finden sich nicht auf S. 62 ihres Buches „The Euahlayi Tribe“, wie WINTHUIS zitiert (S. 97), sondern sind meine Worte auf S. 263 (I<sup>2</sup>) des „Ursprung der Gottesidee“<sup>42</sup>, und ich sage an der Stelle mit nichten, daß der esoterische Name des Schwirrholzes identisch sei mit dem Namen des Höchsten Wesens. Übrigens teilt WINTHUIS auch nicht mit, daß auch VAN GENNEP nirgendwo das Schwirrholz mit dem Höchsten Wesen identifiziert, als nur, wie ich, bei dem Daramulun der Yuin<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> STREHLOW, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, Frankfurt a. M. 1907, I, S. 102. Vgl. Ursprung der Gottesidee, I<sup>2</sup>, S. 453 ff.

<sup>42</sup> Zu denen ich nicht zitierte: K. LANGLOH-PARKER, The Euahlayi Tribe, S. 62, sondern: vgl. LANGLOH-PARKER usw., und dort steht tatsächlich nur ein Bericht, daß der Schwirrholzgeist den Frauen als schreckhaft dargestellt wird. WINTHUIS hat offenbar die Stelle bei LANGLOH-PARKER gar nicht selbst nachgeschlagen. Sie bezeichnet ausdrücklich das Schwirrholz als die Stimme nicht des Höchsten Wesens Baiame, sondern Gayandis oder Wallahgurunbuans, der als eine Art Sohn und Mittler zwischen Menschen und Baiame fungiert, siehe LANGLOH-PARKER, The Euahlayi Tribe, S. 62, 63, 64, 66, 72, 74, 81; Id., More Australian Legendary Tales, London 1898, S. 84 ff., 90 f.

<sup>43</sup> VAN GENNEP, a. a. O., S. LXXV, LXXVII.

Auch M. MANNING, den WINTHUIS dann heranholt, bekundet nicht „das-selbe“, wie (die von WINTHUIS falsch zitierte) Mrs. LANGLOH-PARKER; er identifiziert nirgendwo das Schwirrh Holz mit dem Höchsten Wesen, sondern bezeichnet als dessen Träger *Mod'igalli* (Modgeegally), der neben Grogoragally der andere „Sohn“ Boymas, der erste Mensch und Stammvater ist und als solcher der Knabenweihe vorsteht und ebenfalls Mittler zwischen Boyma und den Menschen ist <sup>44</sup>.

3. Wohin immer also WINTHUIS sich auch gewendet haben mag, nicht ein einziger Beweis für die Identität des Schwirrh Holzes mit dem Höchsten Wesen ist ihm gelungen; wir konnten vielmehr überall die unzulänglichen und unzulässigen Wege aufdecken, auf denen er zum Scheitern dieser Bemühungen gelangen mußte. Dagegen liegen von überall in Südost-Australien die positiven Belege vor, daß das Schwirrh Holz nicht die Stimme des Höchsten Wesens ist, sondern die Stimme eines niederen Wesens, zumeist des Stammvaters; einzig bei dem Daramulun der Yuin ist das Schwirrh Holz auch die Stimme des Höchsten Wesens, aber eben nur deshalb, weil der ursprüngliche Stammvater Daramulun dort zum Höchsten Wesen geworden ist <sup>45</sup>.

Wenn dem so ist, so nützt es natürlich auch nichts, wenn WINTHUIS nun die Mythen über die exoterischen (!) Gestalten der Schwirrh Holzgeister, die eben nicht das Höchste Wesen sind, benutzt (S. 102 ff.), um darzutun, daß das Höchste Wesen geschlechtlich und zweigeschlechtlich sei, ganz abgesehen davon, daß das letztere nur mit Hilfe der oben (S. 65) erwähnten hinfälligen Symbolik zustande kommt. Wenn nicht einmal der „esoterische“ Schwirrh Holzgeist identisch ist mit dem Höchsten Wesen, dann natürlich noch viel weniger der „exoterische“.

Einen besonders schlimmen Fall dieser „Beweisführung“ müssen wir aber doch im einzelnen noch vorführen. WINTHUIS schreibt (S. 104 f.): „So geht aus den Mythen klar hervor, daß die Initianden in das Höchste Wesen selbst verwandelt werden sollen. So berichtet auch HOWITT, daß die Eingeborenen angeben, es solle dieses Wesen in sie hineingehen, es solle sich des Novizen bemächtigen, den es initiiert, indem es ihm sein *membrum* in Augen, Nase und Mund steckt und zwischen die Finger und Zehen (53). Die Gleichmachung der Weihlinge mit dem höchsten Wesen soll demnach auf geschlechtlichem Wege, durch die geschlechtliche Vereinigung erfolgen.“ Niemand, der diese Stelle liest, wird wohl nicht der Meinung sein, daß das Ganze, wenn zwar auch unter 53 zitiert wird: VAN GENNEP, I. c., LXXIII: SPENCER and GILLEN, *The Northern Tribes*, p. 498, mit einem Zitat aus dem letzteren besagen will, daß doch auch HOWITT beabsichtigt habe, ein Zeugnis für die geschlechtliche Vereinigung des Weihlings mit dem Höchsten Wesen abzulegen. Die Wahrheit ist aber: 1. HOWITT hat nirgendwo auch nur annähernd eine derartige Stelle geschrieben, und nur bei den Yuin bringt er den Weihling mit Daramulun in irgendeine, aber

<sup>44</sup> J. MANNING, *Notes on the Aborigines of New Holland* (Journ. and Proc. R. Soc. N. S. Wales 1882, S. 155—176).

<sup>45</sup> Ursprung der Gottesidee, I<sup>2</sup>, S. 410—434, 445—457.



durchaus in keine geschlechtliche Verbindung. 2. Aber auch SPENCER und GILLEN (und VAN GENNEP, der sie zitiert) sprechen für die Aranda nicht von einer Vereinigung des Weihlings mit dem Höchsten Wesen — das diese Autoren ja gar nicht kennen (!) — sondern mit dem „exoterischen“ Schwirrholtzgeist Twanyiraka.

#### b) Die angebliche Zweigeschlechtlichkeit in der Kurnai-Jugendweihe.

Sofort aber setzt WINTHUIS zu einem neuen Beweis an, der ganz besonders seltsam und kühn ist (S. 105 f.). Er will auch der Hauptzeremonie in der Jugendweihe der Kurnai, dem Hinaufheben der Jünglinge zum nächtlichen Himmel empor, eine geschlechtliche Bedeutung geben, als Ausdruck der „Sehnsucht nach Vereinigung der Weihlinge mit dem Höchsten Wesen auf geschlechtlichem Wege“. Weder von den Kurnai selbst, noch auch von HOWITT, unserem einzigen und ausgezeichneten Berichterstatter über die Initiation der Kurnai, liegt eine Äußerung über diese Spezialzeremonie vor, die auch nur von ferne im geschlechtlichen Sinne gedeutet werden könnte. Aber WINTHUIS hat sogar gleich drei Beweise dafür: 1. die Decken, womit die Häupter der Weihlinge umhüllt sind; 2. der Speerwerfer, womit der Häuptling zum Himmel zeigt; 3. die grunzenden Laute, die die alten Männer gleich dem grunzenden Emu-Vater der Emu-Sage vor den Weihlingen ertönen lassen. Ich muß gestehen, daß es mir schwer wird, auf diese „Beweise“ einzugehen; seltsamere Dinge sind wohl noch nicht als „Beweise“ präsentiert worden. Aber nehmen wir uns doch die Zeit, sie zu zerlegen.

1. Nehmen wir also zunächst die merkwürdigen Decken vor. Hier versteigt sich WINTHUIS zu dem unglaublichen Satz: „Jede<sup>46</sup> Hülle bedeutet ja im Denken des Australiers die vagina. So heißt es im Mondliede der Aranda: ‚Der Mond streift die Hülle, die Decke (d. i. die vagina) ab.‘“ Also deshalb, weil einmal, in einem Lied der Aranda, es heißt, der (Voll-) Mond, der einen Penis anschaut und sich von seinem Samen reinigt, wirft die Decke von sich ab<sup>47</sup>, wobei WINTHUIS „Decke“ als „Vagina“ erklärt<sup>48</sup>, eine Erklärung, die noch fraglich genug ist<sup>49</sup>, deshalb bedeutet „Decke“, wo und wann sie auch vorkommen mag, immer die Vagina, und zwar im Denken nicht nur aller Aranda, sondern all der übrigen zahlreichen Stämme Australiens und damit auch der ältesten, der Kurnai! Selbst vorausgesetzt, die WINTHUIS'sche Deutung wäre richtig und sicher, so bedeutet doch die unglaubliche Ausdehnung, die er ihr gibt, nichts anderes, als daß z. B. eine Wortbedeutung, die in einem Lied der Schwaben vorkommt, auch in allen Liedern aller europäischen Völker, auch denen der Vorzeit, z. B. der Goten und Vandalen,

<sup>46</sup> [Von mir gesperrt. W. SCHM.]

<sup>47</sup> STREHLOW, a. a. O., III/1, S. 129.

<sup>48</sup> WINTHUIS, S. 48.

<sup>49</sup> P. PEEKEL deutet sie auf die Vorhaut (a. a. O., S. 1034), was, gegen WINTHUIS, Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen (S. 38 f.), zum mindesten gerade so einleuchtend ist, wie die WINTHUIS'sche Deutung.

Geltung habe! Es bedarf wohl keines weiteren Wortes, um die ganze Haltlosigkeit einer solchen Behauptung hervortreten zu lassen.

Aber es kommt noch ärger. Denn in der ganzen Jugendweihe der Kurnai kommt weder tags vor der Emporhebung der Jünglinge, noch bei derselben, noch auch die Zeit nachher etwas von einer Decke vor, mit der Jünglinge bedeckt würden. Erst 12 bis 15 Stunden nach dieser in sich abgeschlossenen Zeremonie, bereits nachdem die Jünglinge zu dem magischen Schlaf niedergelegt waren, in welchem sie nicht dem Höchsten Wesen, sondern dem Stammvater gleich werden sollten, werden sie, nicht bloß am Kopf, wie WINTHUIS behauptet, sondern von Kopf bis zu Füßen mit Fellen oder Decken bedeckt; in der Früh, nachdem sie aufgeweckt und aufgerichtet waren, hatte jeder Jüngling seine Decke wie einen Hut über Kopf und Schultern gezogen, und sehr weite Felle wurden über sie geworfen, um sie vor der Kälte zu schützen. Der Zweck der Decken und Felle ist also völlig klar, er ist völlig rational und entbehrt jeglicher „Mystik“, er hat weder mit dem Höchsten Wesen, noch mit irgendeiner Geschlechtlichkeit etwas zu tun.

2. Schauen wir uns jetzt den *Speerwerfer* an, mit dem der Häuptling zum Himmel zeigt: nach WINTHUIS weist dieser Speerwerfer auf das *membrum virile* hin. Aber das ist doch zu viel! Bei der Emporhebung der Jünglinge gebraucht der Häuptling ja gar keinen Speerwerfer und deutet dabei also auch nicht mit ihm zum Himmel! Das geschieht erst vierundzwanzig Stunden später, bei einer ganz anderen Zeremonie, bei dem Herankommen der brausenden Schwirrhölzer und vor der Erzählung über *Mungan ngaua*. Natürlich hat es dort keinerlei sexuelle Bedeutung<sup>50</sup>; es wird ja auch dort gar kein Speer damit zum Himmel geschleudert, sondern der Speerwerfer ist ein Werkzeug, das der Häuptling auch oft gebraucht, um wie mit einer Art Kommandostab Zeichen zu geben, Befehle zu erteilen und auf etwas hinzuweisen. So ja auch mehrere Tage nachher nach der rituellen Känguruhjagd, wenn der Häuptling auf das getötete Känguruh hinweist<sup>51</sup>.

3. Und nun auch noch die „grunzenden Laute“. Diese wurden von den älteren Männern gemacht, um, wie einer derselben sagte, die Kandidaten aus dem magischen Schlaf aufzuwecken. Das will WINTHUIS wohl auch noch gelten lassen; aber es kommt ihm vor, daß der Hauptgrund verschwiegen sei, und das sei die geschlechtliche Bedeutung des Grunzens (WINTHUIS, S. 106). Man fragt sich, wieso denn WINTHUIS zur Kenntnis dieser geschlechtlichen Bedeutung des Grunzens komme. Ebenso wie bei der Decke vorhin: weil WINTHUIS — in einer ganz fragwürdigen Weise — das Grunzen eines Emu, womit in einer *Aranda*-Sage ein Emu-Vater die jungen Emus weckt, als

<sup>50</sup> Der mit der Speerschleuder fortgeschleuderte Speer sei das *membrum virile* und damit der ganz junge Mann, der gleichsam zum Himmel hinaufgeschleudert werden solle „in den Schoß des Höchsten Wesens, um, in dieses verwandelt, mit ihm eins zu werden“. So WINTHUIS, S. 107. Ein Speer ist aber bei dieser Zeremonie überhaupt nicht in Verwendung!

<sup>51</sup> Das ist kein Totemtier, „in dem das Urtotem [was ist das?] inkarniert erscheint“ (WINTHUIS, S. 107), da doch bei den Kurnai es (Heirats-)Totems nicht gibt (Ursprung der Gottesidee, I<sup>2</sup>, S. 384 ff.).

Aufforderung zum Kohabitieren deutet (WINTHUIS, S. 59, 61), so hat in allen Sagen nicht nur der ethnologisch ganz jungen Aranda, sondern auch aller übrigen australischen Stämme, auch der ältesten, wie die Kurnai es sind, jegliches Grunzen, auch von Menschen, geschlechtliche Bedeutung! Es genügt, den Satz klar und mit allen Konsequenzen auszusprechen, um seine Ungeheuerlichkeit hervortreten zu lassen.

Der Versuch WINTHUIS', die Emporhebung der Jünglinge zum Himmel in der Jugendweihe der Kurnai als Sehnsucht zu geschlechtlicher Vereinigung mit dem Höchsten Wesen zu deuten, hat sich demnach in allen seinen Teilen als ein mit unglaublichen Mitteln versuchtes Unternehmen herausgestellt, dem auch die leiseste Begründung fehlt. —

Nachdem also nicht nur die Schwirrhölzer nicht die australischen Höchsten Wesen darstellen, und diese auch in keinem Fall als zweigeschlechtlich erscheinen, nicht einmal der Daramulun der Yuin, obwohl er doch Höchstes Wesen und Stammvater zugleich ist, so können wir alle die weiten Ausführungen WINTHUIS' ab S. 107 übergehen, da sie sämtlich auf diesem hinfälligen Fundament aufgebaut sind <sup>52</sup>.

### c) Die geschlechtliche Bedeutung der Schwirrhölzer.

Daß die Schwirrhölzer, und ganz besonders die paarweise auftretenden Schwirrhölzer, geschlechtliche Bedeutung haben <sup>53</sup>, wie WINTHUIS S. 110 ff. darzutun sich bemüht, ist durchaus nichts Neues. Das hatte ich bereits in meiner Abhandlung „Die Stellung der Aranda“ <sup>54</sup> dargetan. Allerdings ist das keine WINTHUIS'sche Zweigeschlechtlichkeit, sondern eine Eingeschlechtlichkeit jedes einzelnen der beiden Schwirrhölzer, die aber zu einem Paar, dem Stammelternpaar, sich vereinigen. WINTHUIS fühlt auch gleich heraus, daß die so weit verbreitete Zweizahl der Schwirrhölzer seiner Theorie entgegen ist, und er stellt deshalb folgenden Satz auf (S. 112): „Die Doppelgeschlechtlichkeit ist dem Schwirrhölz schon deshalb eigen, weil es eine Tjurunga ist <sup>55</sup>. Und weil es eben an und für sich schon ein Doppelwesen ist, so leuchtet von selber ein, daß die beiden Arten von Schwirrhölzern, das

<sup>52</sup> Die seltsame Etymologie von Altjirangamitjina, die WINTHUIS, S. 107 f., vorbringt, ist bereits weiter oben (S. 71) in ihrer Haltlosigkeit dargetan worden. *Mungan* heißt nicht im Kurnai, wie WINTHUIS (S. 108) behauptet, sondern im Wiradyuri „Schlange“; im Kurnai, das eine total andere Sprache ist, heißt es nur „Vater“. Es ist also unzulässig, mit dem Wiradyuri-Wort für „Schlange“ beweisen zu wollen, daß das äußerlich gleichlautende Kurnai-Wort für „Vater“ sexuelle Bedeutung habe.

<sup>53</sup> Nicht aber das Zahnausschlagen, dem WINTHUIS (S. 116) die geschlechtliche Bedeutung dadurch sichern will, daß er hervorhebt, die Kandidaten hätten dabei mit jedem Fuß in einem Loch gestanden, was er wieder, nach seiner hinfälligen Symbolik mit *membrum in vagina* erklärt. In Wirklichkeit hätte hier jeder Kandidat doch zwei *membra* in zwei *vaginae*! Die wirkliche Deutung dieses Vorganges gebe ich in Ursprung der Gottesidee, Band III, 1931, S. 1020.

<sup>54</sup> Zeitschr. f. Ethnologie, 1908, S. 893 f.

<sup>55</sup> [Dagegen ist zu sagen: 1. wir haben oben (S. 72 ff.) gezeigt, daß die Tjurunga nicht zweigeschlechtlich ist, 2. längst nicht alle Schwirrhölzer sind eine Tjurunga; die letztere gibt es nur in einem eng begrenzten Kreis Zentral-Australiens, und sie sind eine sehr junge Erscheinung. (SCHMIDT, Zeitschr. f. Ethn., 1908, S. 890 ff.)]



kleinere und das größere, gar nicht notwendig sind. Darum findet sich auch bei den allermeisten Stämmen nur Ein Schwirrholz vor. Das gilt vor allem für Australien.“

Im Gegenteil, das gilt vor allem für Australien n i c h t. Bereits in meiner oben (S. 79) zitierten Abhandlung über die Aranda (1908, S. 812) schrieb ich, „daß bei vielen, vielleicht den meisten (?) Stämmen nicht ein, sondern zwei Schwirrhölzer auftreten, und zwar stets in einer gewissen Verbindung mit einander und der Größe nach verschieden, ein größeres und ein kleineres“. Damals konnte ich nur sieben solcher Stämme positiv anführen, heute kann ich die Zahl dieser Beispiele verdoppeln. Sie mögen hier folgen:

| Name des Stammes  | Name des größeren Schwirrholzes       | Name des kleineren Schwirrholzes                            |
|---|---------------------------------------|---|
| 1. Georgina R. <sup>56</sup>  | ?                                     | ?   |
| 2. Culgoa R. <sup>57</sup>  | <i>Wuddūlnurran</i>                   | <i>Gidyūkumbul</i>  |
| 3. Chepara <sup>58</sup>  | <i>Bribbun</i>                        | <i>Wabbulkan</i>  |
| 4. Turbal <sup>59</sup>   | <i>Buggerum</i>                       | <i>Wobblekum</i>  |
| 5. Clarence and Richmond RR. <sup>60</sup>                                | <i>Džāanbāka</i> oder <i>Yūlundri</i> | <i>Džalguṅgun</i>   |
| 6. Macleay und Bellingher RR.<br>Nordostküste von Neu-Süd-Wales           | <i>Yimbūmul</i><br><i>Murrawan</i>    | <i>Gīwarra</i> oder <i>Ngaranga</i><br><i>Mūniburribean</i> |
| 7. Kamilaroi <sup>62</sup>  |                                       |   |
| 8. Wiradyuri von Macquarie R.<br>bis Culgoa R. und nördlich <sup>63</sup> | <i>Daramulun</i>                      | <i>Monibear</i>   |
| 9. Nordost-Victoria <sup>64</sup>   | <i>Daramulun</i>                      | <i>Yirraga-minanga</i>                                      |
| 10. West-Victoria <sup>65</sup>   | <i>Bumbir-bumbir</i>                  | <i>Muttyamuk</i> (Weib v. B. b.)                            |
| 11. Kurnai <sup>66</sup>  | <i>Tundun</i>                         | <i>Rukut</i>  |
| 12. Stämme von Adelaide <sup>67</sup>                                     | <i>Wimmari</i>                        | <i>Kadnomarugutta</i>                                       |
| 13. Parakalla <sup>68</sup>   | <i>Witarna</i>                        | <i>Pullakalli</i>   |
| 14. Itchumundi <sup>69</sup>  | <i>Bungumbelli</i>                    | <i>Purtali</i>  |
| 15. Aranda <sup>70</sup>  | <i>Tuanyiraka</i>                     | ?   |
| 16. Loritja <sup>71</sup>   | <i>Naiiutu</i> oder <i>Apuyu</i>      | ?   |

<sup>56</sup> W. E. ROTH, *Ethnological Studies among the N. W. Central-Queensland Aborigines*, Brisbane 1867, S. 171 f.; Id., *North Queensland Ethnography*, Brisbane 1903, S. 24 und 87.

<sup>57</sup> R. H. MATHEWS, *Notes on the Aborigines of N. S. Wales*, Sydney 1907, S. 31 f. Gebrauch und Größe wie Anm. 63.

<sup>58</sup> HOWITT, *Native Tribes of S. E. Australia*, S. 578, 582.

<sup>59</sup> HOWITT, a. a. O., S. 596.

<sup>60</sup> MATHEWS, a. a. O., S. 32. Gebrauch und Größe wie in Anm. 63.

<sup>62</sup> MATHEWS, a. a. O., S. 12, 17.

<sup>63</sup> MATHEWS, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria*, Sydney 1905, S. 153 f.

<sup>64</sup> MATHEWS, a. a. O., S. 176.

<sup>65</sup> MATHEWS, a. a. O., S. 132.

<sup>66</sup> HOWITT, a. a. O., S. 628.

<sup>67</sup> TEICHELMANN and SCHÜRMANN, *Grammar of the Language of the Natives of Adelaide*, 1840, S. 7, 55, 73.

<sup>68</sup> HOWITT, a. a. O., S. 668, 670.

<sup>69</sup> HOWITT, a. a. O., S. 676.

<sup>70</sup> STREHLOW, a. a. O., II, S. 80, vgl. I, S. 102.

<sup>71</sup> STREHLOW, a. a. O., II, S. 48, 50, 82.

Am bemerkenswertesten von all diesen Fällen sind die von 7, 8, 9, 10, 11, wo das größere Schwirrh Holz den Mann, den Stammvater, das kleinere die Frau, die Stammutter, darstellt, beide zusammen das Stammelternpaar. Ich habe aber in meiner Abhandlung über die Stellung der Aranda (oben S. 67) dargelegt (S. 893 f.), daß auch für die Fälle 3, 4, 14 und 15 ähnliches vorliegt.

Jedenfalls für Südost-Australien ist also die Zahl der Stämme, wo zwei Schwirrhölzer bei der Initiation gebraucht werden, eine größere, und ich bin ziemlich sicher, daß ich noch nicht alle Fälle derselben gefunden habe. Es ist also wirklich nur eine Vermutung und eine solche, die keine Grundlage hat, wenn WINTHUIS (S. 112) meint, die Zweizahl der beiden verschiedenen Formen sei nur deshalb — später! — eingeführt worden, um auf diese Weise besser das Geheimnis vom Höchsten Wesen vor Frauen und Kindern zu verbergen, um sie desto besser glauben machen zu können, daß es sich beim Schwirrh Holz nur um den Stammvater und die Stammutter, nicht aber um das Höchste Wesen handle. Denn wie gezeigt, wir haben nirgendwo wirkliche Belege, daß es auch nur früher einmal das Höchste Wesen dargestellt habe. Wenn WINTHUIS meint, bei den Kurnai würde seines Wissens nur das größere den Kandidaten gezeigt, so muß gesagt werden, daß auch das von HOWITT (S. 669 ff.) nicht ausdrücklich gesagt wird, sondern bei dem der Lehre über Mungan ngaua und den Stammvater vorhergehenden Brausen wurden acht große, männliche und acht kleine, weibliche Schwirrhölzer gebraucht<sup>72</sup>, und alle sechzehn Mann mit ihren Schwirrhölzern standen vor den Kandidaten, als der Häuptling mit dem Speerwerfer auf sie hinzeigte; dagegen scheint es, daß den Knaben nur das größere Schwirrh Holz in die Hand gegeben wurde. Bei den Aranda ist allerdings nicht das kleinere, sondern das größere der Leib des mütterlichen Vorfahren; aber nicht der Mutter, sondern ihres Bruders, des Mutterbruders, also doch eines Mannes.

#### d) Ursprung und mögliche Zweigeschlechtlichkeit des Schwirrh Holzes.

1. Gleichwohl melden sich hier bei den Aranda wie auch bei den Kurnai Probleme an, von denen ich allerdings nicht weiß, ob WINTHUIS sie sieht, aber vielleicht fühlt er sie. Er hat Recht, die Versicherung HOWITTS, daß überall dort, wo die zwei Schwirrhölzer in Gebrauch sind, die Frauen stärker an den Initiationsriten teilnehmen, jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht gelten zu lassen (WINTHUIS, S. 113). Das trifft nämlich nur für die Kurnai zu. Ferner läßt sich eine etwas stärkere Geltung der Frauen teilweise innerhalb, teilweise außerhalb der Initiation feststellen in den Gegenden, wo die beiden Schwirrhölzer mehr oder weniger deutlich Vertreter des männlichen und weiblichen Geschlechtstotems sind wie zumeist in Südost-Australien. Dagegen ist es richtig,

<sup>72</sup> Aber es ist einzig und allein WINTHUIS' Theorie, die durch unzulängliche und unzulässige Mittel zustande kam, und nicht eine durch positive Tatsachen gestützte Gegebenheit, daß alle diese sechzehn Schwirrhölzer das eine Urtotem (wo noch dazu bei den Kurnai es überhaupt keine Totems gibt, s. oben, S. 78), den einen höchsten Geist darstellen (WINTHUIS, S. 120).

was WINTHUIS sagt, daß diese Initiationen, die in Australien, ausgenommen die Kurnai und leichte Spuren in Victoria, immer nur Knabenweihen (nicht Jugend-, d. h. Knaben- und Mädchenweihen) sind, den Frauen verborgen und verboten bleiben, und dieses Fernhalten von den Frauen gipfelt besonders in dem Verbot, die Schwirrhölzer nicht zu sehen, und zwar merkwürdigerweise auch nicht das kleinere Schwirrholz, auch nicht wenn es die Stammutter selbst darstellt. Das ist eine wirkliche Antinomie, die nach einer Lösung ruft.

Diese Lösung könnte auf zweifachem, einander entgegengesetztem Wege gesucht werden. Entweder man nimmt an, die Zweizahl der Schwirrhölzer, das Stammelternpaar, sei das Ältere gewesen, und die Einzahl sei erst später daraus entstanden, und zwar entweder durch Fallenlassen des einen, kleineren, weiblichen, also durch „Subtraktion“, wo dann bloß ein Stammvater übrigblieb — der entgegengesetzte Fall, daß das größere verschwunden wäre, so daß nur die Stammutter übrigblieb, ist sicher nirgendwo bezeugt —, oder durch Zusammenlegen beider, also durch „Addition“, und in diesem Fall würde ein zweigeschlechtliches Wesen entstehen, aber eben erst durch Mischung, als spätere Bildung. Oder aber man nimmt an, die Einzahl des Schwirrholzes sei das Ursprünglichere gewesen, und die Zweizahl sei später entstanden. Ob dieses ursprünglich eine Schwirrholz zweigeschlechtlich war oder eingeschlechtlich, nämlich männlich, der Stammvater, das wäre dann noch zu untersuchen. Die Zweizahl der Schwirrhölzer wäre dann entstanden durch Aufteilung des einen zweigeschlechtlichen oder durch Hinzufügung eines weiblichen zu dem einen männlichen Schwirrholz. Welche von den verschiedenen hier vorliegenden Möglichkeiten nun Wirklichkeit war, das zu untersuchen sind konkrete, nüchterne Aufgaben, an deren Bewältigung sich zu versuchen auch für Dr. WINTHUIS viel ersprißlicher wäre, als auf dem bisherigen, einseitigen und phantastischen Wege fortzuschreiten.

2. Was meine eigene Ansicht über diese Fragen betrifft, so habe ich mich bis jetzt über die erste Frage, ob die Zwei- oder die Einzahl der Schwirrhölzer das ältere war, bis jetzt nirgendwo klar ausgesprochen, weil mir das Problem in dieser Schärfe so noch nicht entgegengetreten war. Aber ich würde mich nicht wundern, wenn jemand mich auf der Seite der Anhänger der ersteren Alternative suchen würde. Denn ich habe in der Tat immer das höhere ethnologische Alter des Stammelternpaares gegenüber dem totemistischen bloßen Stammvater und der agrarischen bloßen Stammutter verteidigt. Aber Stammelternpaar (und Paar der Geschlechtstotems) ist nicht identisch mit Schwirrholzpaar, und wenn lückenlos überall das Schwirrholz den Frauen verborgen und verboten bleibt, so kann das Schwirrholz nicht in der gleichen Kultur entstanden sein wie das Stammelternpaar, die so sehr die Gleichheit der Rechte von Mann und Frau betont und in der die (mehr oder minder) monogame Individualfamilie, ohne Totemismus und Mutterrecht, die Grundlage der sozialen Ordnung bildet.

Wenn man sich aber umschaute, in welcher Kultur das Schwirrholz entstanden sein könnte, das eine solche Vorherrschaft des Mannes und ein



solches Zurückdrängen der Familie und Betonen des Stammes in sich schließt, wie es auch als Zweck dieser *K n a b e n w e i h e n* — nicht *J u g e n d w e i h e n* — deutlich hervortritt, so kann es keine andere als die totemistisch-vaterrechtliche sein. Damit ist dann aber auch gegeben, daß das Schwirrholz in seiner ersten Entstehung nicht ein Paar, sondern ein einziges war, und zwar auch daß es ein *e i n g e s c h l e c h t l i c h e s* Wesen, nämlich einen *S t a m m v a t e r* darstellte. Diesem Stammvater-Schwirrholz wurde ein Stammutter-Schwirrholz zugesellt überall dort, wo die totemistische Kultur in Gegenden der Urkultur eindrang, in denen die Geltung der Frau neben dem Mann noch eine starke war. Die Umwandlung des Stammvater-Schwirrholzes in Stammelternpaar-Schwirrholzer war die eine Konzession, welche die totemistisch-vaterrechtliche Kultur machen mußte, als sie in Gegenden mit noch starker Urkultur eindrang, wie es in Südost-Australien der Fall war. Der Geschlechtstotemismus ist dagegen die Konzession, welche die Urkultur dem eindringenden Totemismus machte, indem sie ihre beiden sozialen Komponenten, die Männer einerseits und die Frauen anderseits, sozusagen totemisierte, d. h. allen beiden auch ein Totem gab, von dem sie abstammten.

3. Anscheinend ist bei einer solchen Entwicklung des Schwirrholzwesens kein Platz für Zweigeschlechtlichkeit. Indes wäre sie doch nicht völlig ausgeschlossen, und zwar in zwei Fällen: erstens, wenn die beiden Schwirrholzer des Stammelternpaares nachträglich doch wieder zu einem Wesen zusammenfließen würden, das diesmal dann wahrscheinlich zweigeschlechtlich sein würde; aus Südostaustralien wüßte ich keinen Fall anzuführen, der so gefaßt werden müßte. Zweitens, wenn die totemistische Kultur sich mit einer mutterrechtlichen mischt, und dabei die Stammutter der letzteren mit dem Stammvater der ersteren sich verbindet nicht zu einem Stammelternpaar, sondern zu einem einzigen Wesen, das zugleich männlich und weiblich wäre: ein solcher Fall k ö n n t e der der Aranda sein, wo das große Schwirrholz den Bruder (also einen *M a n n*) der Mutter (also einer *F r a u*) darstellt. Diese Entwicklung hatte ich bereits oben (S. 67 ff.) von seiten der Subinzision aus für plausibel erklärt; die beiden hier zusammentreffenden Erwägungen würden diese Meinung natürlich verstärken.

Bei all diesen Annahmen aber bleibt zu betonen, daß erstens das Schwirrholz schon an sich kein Element der Urkultur ist, sondern einer primären, der totemistisch-vaterrechtlichen Kultur angehört; zweitens daß das Schwirrholz in seinem Ursprung nur ein, und zwar auch eingeschlechtliches Wesen, den totemistischen Stammvater darstellte; drittens daß es zum Darsteller eines doppelgeschlechtlichen Wesens erst später, infolge von Mischungen der totemistisch-vaterrechtlichen mit der (agrарisch-)mutterrechtlichen Kultur wurde, daß es in einer eventuellen Zweigeschlechtlichkeit weder der Urkultur noch einer der Primitivkulturen, sondern erst einer der Sekundärkulturen angehört.

### VIII. Zweigeschlechtlichkeit und Höchstes Wesen.

1. Wir sind in all diesen Darlegungen bis jetzt immer nur in der relativ niederen Sphäre der Stammeltern, Stammväter und Stammütter, geblieben und

haben auch eine allenfallsige Zweigeschlechtlichkeit immer nur einem derartigen Wesen zugesprochen. Primär kommt sie auch nur ihnen zu; denn dieser Sphäre, der der (physischen) Vaterschaft und Mutterschaft, ist die Geschlechtlichkeit wesentlich und natürlich. Bleibt die Geschlechtlichkeit, sei es Ein-, sei es Zweigeschlechtlichkeit, nun immer in den Grenzen dieser niederen Sphäre eingeschlossen? Deutlicher: kann wirkliche Geschlechtlichkeit und weiter Zweigeschlechtlichkeit sich nicht auch höher hinauf, nicht auch beim Höchsten Wesen finden?

Das Höchste Wesen an sich kennt keine Geschlechtlichkeit und ist keiner Geschlechtlichkeit bedürftig. Es vermag Menschen hervorzubringen und bringt sie hervor auf dem Wege der Schöpfung. Es gibt auch tatsächlich eine hinreichende Anzahl Völker der Urkultur, die weder Weib noch Kinder des Höchsten Wesens kennen, und darunter solche, die selbst eine Frage darnach als anstößig und lächerlich empfinden; da diese Völker sich in allen Einzelkulturkreisen der Urkultur finden und dort zumeist überall die ältesten Stämme bilden, so ergibt sich schon damit die hochgradige Wahrscheinlichkeit, daß dieser Zustand der ursprünglichere sei. Solche Völker sind: die afrikanischen Negrillen, die philippinischen Negritos, die südostaustralischen Kurnai und Bunurong, die drei Stämme der Feuerländer, die Samojeden, die Ureskimo, die Ainu, fast alle nordamerikanischen Urkulturvölker (Nord-Zentral-Kalifornier, Uralgonkin usw.)<sup>73</sup>. In den Fällen, wo jetzt Frauen und Kinder des Höchsten Wesens erscheinen, können wir ihr Entstehen aus Sonnen- und Mondmythologie späterer Kulturkreise nachweisen und teilweise auch aus älteren Quellen positiv bestätigen.

So wie nun aber überhaupt die Geschlechtlichkeit in späterer Entwicklung auch auf das Höchste Wesen übertragen werden kann, so kann auch nicht *a priori* abgelehnt werden — wie es auch nicht einfach *a priori* angenommen werden darf —, daß später auch die Zweigeschlechtlichkeit, etwa von dem zweigeschlechtlichen Stammwesen aus, auf das Höchste Wesen übertragen wurde. Das kann überall dort geschehen auf dem Wege und in der Weise, wie der (eingeschlechtliche) Stammvater oder die (eingeschlechtliche) Stammutter mit dem Höchsten Wesen in einer Gestalt zusammenfließen können.

2. Aber auch hier wieder ist nachdrücklich zu betonen: erstens eine solche Entwicklung wäre nicht eine allgemeine, auf alle Höchsten Wesen sich erstreckende, sondern eine partikuläre; zweitens sie kann nicht *a priori*, evolutionistisch, erschlossen, sondern muß *a posteriori*, historisch, in jedem einzelnen Falle bewiesen werden; drittens sie ist in allen Fällen eine spätere Phase der Entwicklung, die nicht in die Urkultur, nicht einmal in die Primärkultur, sondern erst in eine der Sekundärkulturen hineingehört.

Zu den Fällen dieser Art gehört wohl sicher der der Marind-anim in Südwest-Neuguinea, und ähnliche Fälle werden sich wohl auch sonst noch in Ost- und in Zentral-Neuguinea deutlicher und zahlreicher ergeben, als

<sup>73</sup> Siehe die Zusammenfassung bei W. SCHMIDT, Ursprung und Werden der Religion, Münster i. W. 1930, S. 255.

WINTHUIS (S. 122 ff.) sie darstellt. Auch in antiken Mysterien, die WINTHUIS darnach (S. 126 ff.) vorführt, ist Zweigeschlechtlichkeit der geheimen höheren Wesen wohl sicher, und der Myste soll ihnen irgendwie angeähnlicht werden. Das ist aber nicht das Ziel aller Jugend- und Knabenweihen überhaupt, sondern nur bestimmter, und zwar sehr junger Formen derselben. Weder die Jugendweihe der Urkultur, die zur (monogamen) Einzelfamilie vorbereitete, noch die Knabenweihe der totemistisch-vaterrechtlichen, die zum Eintritt in den nur von Männern regierten Stamm befähigte, noch die Mädchenweihen der mutterrechtlichen Kultur, die das Mädchen zum Antritt des Bodenbesitzes der Mutter vorbereiteten, wissen etwas von Zweigeschlechtlichkeit, sondern die Initiation der Urkultur hat als Ideal das (monogame) Ehepaar, die totemistisch-vaterrechtliche Initiation stellt als Ideal den vom Mann beherrschten Stamm und die mutterrechtliche Initiation die von der Frau beherrschte Hackbaugruppe hin.

### IX. Zweigeschlechtlichkeit und Totemismus.

Im fünften Kapitel seines Buches geht WINTHUIS auch das Problem des Totemismus an. Man muß seinen Mut bewundern, mit dem er der Reihe nach an alle schwierigen Probleme der Ethnologie sich heranmacht, an denen so viele andere Forscher vergeblich sich bemüht haben, und nun sie alle restlos löst mit dem alle Türen öffnenden Schlüssel des Zweigeschlechterwesens. Leider können wir das verhältnismäßige Lob, das wir dem vorhergehenden Kapitel spenden konnten, nicht auch auf dieses Kapitel übertragen. Es übertrifft vielmehr im ganzen an Bedenklichkeiten stellenweise selbst das zweite Kapitel, enthält aber doch auch hie und da wieder einige ganz gute Gedanken.

#### a) Die methodologische Grundlage.

Es ist schon sehr seltsam, daß dieses Kapitel, das dem Problem des Totemismus zu Leibe rücken soll, in seinem ersten entscheidenden Teil sich nur befaßt mit den Aranda, den Kurnai und den Semang, also mit zwei nicht-totemistischen Stämmen, den Kurnai und den Semang, und nur einem totemistischen Stamm, den Aranda. Mit diesem letzteren beginnt WINTHUIS, und was er dort findet, überträgt er auf die übrigen totemistischen Stämme. Auch dieses ist aber methodisch verfehlt; denn so wie die Aranda in Australien die jüngste unter fünf Schichten bilden, so ist auch der Aranda-Totemismus, der auf diese jüngste Schicht beschränkt ist, eine ganz junge, bereits hochspezialisierte Form des Totemismus, die als solche in der ganzen Welt in keinem der verschiedenen totemistischen Gebiete sich findet. Es ist klar, daß die Normierung des ganzen Totemismus nach dieser einen, spezialisierten Form zu den ärgsten Verzerrungen führen muß.

Das tritt schon darin kraß hervor, daß zwei der Hauptkennzeichen des Aranda-Totemismus, die Tjurunga und der Empfängnistotemismus mit der *ratapa*-Lehre, sogar in Australien nur auf einem ganz kleinen Teil des totemistischen Gesamtgebietes sich finden, in allen übrigen Totemismugebieten Australiens und der übrigen Welt aber gänzlich unbekannt sind. Schon wegen



dieser methodologisch völlig verfehlten Anlage können wir die ganze Einleitung von WINTHUIS (S. 138—143) übergehen, um so mehr da sie sich auch auf die unbewiesenen und unhaltbaren Schlüsse der früheren Kapitel von der Doppelgeschlechtlichkeit der Tjurunga usw. aufbauen.

Nur auf eine Einzelheit sei noch kurz eingegangen, wo eine besonders arge Verwirrung und Entstellung der Tatsachen Platz gegriffen hat. Es wird (S. 142) ein Brauch des Wiradyuri-Stammes bei der Initiationsfeier herangezogen: „Anstatt in ein Grab legt sich der Initiand in eine Grube, die einen *warabun*-Platz darstellt, d. h. einen Platz, wo ein junges Weib bei ihrem ersten Menstrualfluß sitzt.“ WINTHUIS gibt keine Quelle für dieses Zitat an, es ist aber keine andere als R. H. MATHEWS, der einen Bericht über die Initiation der Nord-Wiradyuri bietet in *Journ. of the Anthrop. Inst.*, XXV, 1896, S. 299 ff. Irrig sind an der Angabe WINTHUIS' die folgenden Punkte: 1. Die Initianden wurden überhaupt nicht an diese Grube heran-, sondern an derselben wie an allen übrigen Darstellungen vorbeigeführt, da in allen Initiationen der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe diese Dinge erst bei der Wiederholung der Initiation gezeigt werden; 2. auch dann wurden alle jungen Leute zusammen an die Grube nur herangeführt, und niemand legte oder setzte sie hinein; 3. diese Grube war nur eine von den vielen bildlichen Darstellungen entlang dem Pfade, der vom Großkreis zum Kleinkreis führt, in denen ein Teil der Knabenweihe sich abspielt; 4. diese Grube ist in keiner Weise für diese Knabenweihen typisch und kommt unter allen Initiationen der Yuin-Kuri und der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe nur bei den Süd-Wiradyuri vor. Mit dieser Richtigstellung fallen auch alle Schlußfolgerungen zusammen, die WINTHUIS aus seiner Darstellung ableitet. Das Nähere siehe in dem soeben erschienenen III. Band von „Ursprung der Gottesidee“, S. 1001 ff.

#### b) Exogamie und Heiratsklassen.

Nun kommt eine lange Erörterung über das Verhältnis des Totemismus zu den Heiratsklassen und Phratrien (S. 144—169). Dieselbe ist schon von vornherein hoffnungslos verfahren, einmal weil WINTHUIS nur eine Exogamie der Heiratsklassen kennt, und zweitens weil er Totemismus und Heiratsklassen aufs engste verbunden betrachtet.

1. Was zunächst die Exogamie betrifft, so weiß er nichts von der Lokal-exogamie der Urkultur<sup>74</sup>, von der in seinem ganzen Buch nicht mit einem Wort die Rede ist, aber auch nichts von der Clanexogamie des totemistischen Kulturkreises. Die Totemclans des letzteren wirft er nämlich durcheinander bzw. identifiziert er mit den Heiratsklassen der mutterrechtlichen Kultur, wie aus seinem Satz hervorgeht: „Diese Stammeshälften werden auch Heiratsklassen oder Klane... genannt“ (S. 145). Er weiß zwar, daß es auch atomische Stämme gibt, deren aber nur „wenige“ seien, gegenüber den „allermeisten“, die dichotom seien. Als atomische Stämme zählt er auf: „Yuin, Murring, Kurnai, Narrinyeri u. a.“ In dieser Art der Aufzählung zeigt er, daß er die hier erforderliche Fragestellung nicht kennt; denn er hätte diejenigen

<sup>74</sup> SCHMIDT und KOPPERS, *Völker und Kulturen*, S. 151 f.

atomischen Stämme aufzählen müssen, die Totemclans ohne Heiratsklassen haben<sup>75</sup>, Stämme, die den eigentlichen älteren vaterrechtlichen Totemismus darbieten. WINTHUIS weiß nämlich auch nichts von dem durch GRAEBNER auf ergologischem<sup>76</sup>, soziologischem und mythologisch-religiösem Gebiet begonnenen und von mir teilweise fortgesetzten Nachweis eines Kulturkreises mit vaterrechtlichen Totemclans ohne Heiratsklassen und eines anderen mit mutterrechtlichen Heiratsklassen ohne Totemclans, und daß die Formen von Heiratsklassen mit darin eingeteilten Totemclans nur eine sekundäre Kontakterscheinung sind, hervorgegangen aus der Mischung der beiden genannten Primärkulturkreise.

Angesichts dieser Nichtkenntnis grundlegender Tatsachen und Forschungsergebnisse — mit welcher letzteren WINTHUIS sich wenigstens hätte auseinandersetzen müssen — ist es natürlich völlig zwecklos, im einzelnen auf die Ausführungen von WINTHUIS einzugehen, da sie von vornherein in ihrer Wurzel verfehlt und deshalb zu hoffnungsloser Unergiebigkeit verurteilt sind. Das wird noch verschärft durch eine der vielen unbegreiflichen Flüchtigkeiten, die WINTHUIS sich zuschulden kommen und die ihn hier zu wahren Ungeheuerlichkeiten gelangen läßt.

2. Er will nämlich seine Theorie durch eine „hoch bedeutsame Mitteilung australischer Forscher bestätigt finden“ (S. 151). Er führt dann E. PALMER an, der von den Stämmen in Nordwest-Zentralqueensland berichtet: „All nature is divided into clan names, and said to be male and female“<sup>77</sup>.

Es ist dazu zu bemerken, daß hier zweierlei ausgesagt wird und nicht mit dem gleichen Grad von Bestimmtheit: „All nature is divided into clan names“, ohne daß das eine geschlechtliche Einteilung zu sein brauchte, und: „and said to be male and female“. Dazu führt PALMER als Bestätigung an: „The sun and moon and stars are said to be men and women, and to belong to classes just as the blacks themselves.“ Das kann natürlich auch so sein, daß Sonne, Mond und Sterne z. B. in der Mythe männlich und weiblich sind und dazu, ohne Rücksicht auf Geschlecht, in die Heiratsklassen eingeteilt werden.

Tatsächlich ist dies der einzige Fall in ganz Australien, wo von einer geschlechtlichen Einteilung gesprochen wird. Bei all den anderen Stämmen aber, die WINTHUIS dann noch anführt: Buandik, Wakelbura, Wotjobaluk, Ngeumba, Milpulko, Südwest-Victoria, Südwest-Australien, Wakka-Kabi, Euahlayi, Tjeddjawurru, Tatathi (von denen WINTHUIS nur zum kleinsten Teil die Quellen zitiert), ist in den Quellen nicht das geringste von einer Geschlechtseinteilung der übrigen Wesen in die Heiratsklassen zu finden, sondern es wird dort gesagt, daß die Naturgegenstände überhaupt (ohne Rücksicht

<sup>75</sup> SCHMIDT und KOPPERS, a. a. O., S. 227 f.

<sup>76</sup> Die Ergologie, die materiell-wirtschaftliche Kultur kommt überhaupt in dem ganzen Buch WINTHUIS' nicht in geringstem Maße zu Wort, obwohl die wichtigsten Fragen der Ethnologie dort entschieden werden sollen.

<sup>77</sup> Journ. Anthr. Inst., XIII, 1884, S. 300.

auf Geschlecht) in die beiden Heiratsklassen oder in die oft sehr zahlreichen Unterabteilungen derselben eingeteilt werden. Jeder Forscher, der sich wirklich mit australischer Soziologie befaßt hat, wird mir beistimmen: Es ist eine ganz ungeheuerliche Irreführung, wenn WINTHUIS zum Schluß dann schreibt: „Ja diese Anschauung von der Zweiteilung der ganzen Natur erstreckt sich, wie die [welche?] Forscher berichten, auf alle<sup>78</sup> exogamen Stämme, über ganz<sup>78</sup> Australien“ (S. 151).

An diese eine Unglaublichkeit schließt sich dann in erbarmungsloser „Logik“ ein ganzer Rattenschwanz von weiteren Unglaublichkeiten an. WINTHUIS folgert zuerst aus seiner (falschen) Prämisse, daß auch die beiden Heiratsklassen geschlechtlich differenziert sind, die eine männlich, die andere weiblich ist. Daran schließt sich gleich die sicher zum erstenmal ausgesprochene Folgerung: deshalb werde das Hineinheiraten in die gleiche Heiratsklasse „in ihren [der Australier] Augen eine Art Homosexualität“! (S. 151), nicht nur Blutschande. WINTHUIS zögert aber nicht, eine weitere Ungeheuerlichkeit auf die andere zu türmen: weil nun doch in jeder Heiratsklasse sowohl Männer als Weiber sind, so „geht daraus unzweifelhaft die Doppelgeschlechtlichkeit aller Mitglieder hervor, die eine, männliche Stammeshälfte, ist weib-männlich, die andere, weibliche, ist mann-weiblich. Daraus leitet er dann eine „glänzende Bestätigung dafür ab, daß auch die den Heiratsklassen vorstehenden Totems zweigeschlechtlich sein müssen, da sie ja mit den Menschen homogen seien“. Und schließlich, der unbarmherzige „Logiker“ WINTHUIS schenkt uns aber auch nicht die letzte Ungeheuerlichkeit: weil auch die übrigen Naturwesen alle in diese doppelgeschlechtlichen Heiratsklassen eingeteilt sind, sind alle Naturwesen genau so doppelgeschlechtlich.

Einem solchen Denken, das, um die Solidität seiner Ausgangspunkte so wenig besorgt, in hektischer Eile von einer Schlußfolgerung zur anderen stürzt und auch vor den gewagtesten nicht zurückschreckt, steht man einfach ratlos gegenüber.

Es hat keinen Sinn, auch dem folgenden Abschnitt noch zu folgen, wo er die Farbeneinteilung der beiden Heiratsklassen in Hell und Dunkel, die bei manchen Stämmen sich findet, ebenfalls geschlechtlich: hell = männlich, dunkel = weiblich, deutet (S. 154—157), da alles schon durch die vorhergehenden Unmöglichkeiten unheilbar verdorben ist.

### c) Heiratsklassen und Astralmythologie.

Nun beginnt WINTHUIS die beiden Heiratsklassen auch in Verbindung zu setzen zu Sonne und Mond (S. 157—170), und diesem Abschnitt müssen wir doch noch einige Aufmerksamkeit zuwenden. Die einzelnen Tatsachen, die er benützt, entnimmt er größtenteils den Untersuchungen in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (I<sup>2</sup>), wie ich sie in Abschnitt 6 des fünften Kapitels (S. 334—482) herausgearbeitet habe. Aber mit erstaunlicher Leichtigkeit stützt er sie zurecht, läßt davon weg, tut hinzu, wie es ihm im gegebenen Falle paßt. Davon einige Beispiele.

<sup>78</sup> [Von mir gesperrt. W. SCHM.]



1. Er schreibt (S. 158), daß Bundjil, das Höchste Wesen der Kulin, dem Karwien, dem von ihm geschaffenen ersten Menschen, die beiden Frauen geraubt habe, die er ihm zuerst gab. Dann fährt er fort: „Nach einer anderen, ganz ähnlichen Sage ist es Baiame, der Emu-, d. i. Frauenfüße hat.“ Aber erstens es gibt von Baiame absolut keine „ganz ähnliche Sage“, und zweitens wird nirgendwo angegeben, daß Emufüße Frauenfüße seien<sup>79</sup>. So ist denn natürlich auch der Satz WINTHUIS' falsch, wo er schreibt: „Baiame ist aber auch identisch mit Bundjil, denn dasselbe wird auch von Bundjil ausgesagt“ — es wird eben nicht dasselbe von ihm ausgesagt. In seiner Hast, zum Ziele seines Beweises zu gelangen, verhaspelt sich WINTHUIS dann vollends in der Wirrnis, die er angerichtet hat, und bringt folgenden Satz zustande: „Gleichwie Baiame seinem Bruder Nepelle die beiden Frauen raubt, ebenso raubt sie Bundjil dem Karwien.“ Dazu ist zu sagen: 1. Baiame, das Höchste Wesen der Wiradyuri-Kamilaroi, kann natürlich nicht Nepelle, ein Wesen der räumlich, wie sprachlich und soziologisch weit von diesen getrennten Narrinyeri zum Bruder haben, beide haben miteinander nichts zu tun; 2. es gibt keine Mythe, die berichtete, daß Baiame seinem „Bruder“ zwei Frauen geraubt habe. Man mag sich vorstellen, wie weit das Endergebnis danebengehen muß, wenn in den Prämissen ein solcher Wirrwarr und solche Unwirklichkeiten sich finden.

Die Wirklichkeit, die ich auch in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (I<sup>1</sup>) herausgearbeitet habe, ist die folgende: 1. Es bestehen gewisse Beziehungen des Baiame der Wiradyuri-Kamilaroi bzw. seines Sonnensohnes Grogoragally mit der jungen Sonne Waiungare der Narrinyeri<sup>80</sup>; 2. es bestehen andere Beziehungen des Sonnenwesens Bundjil der Kulin mit dem Waiungare der Narrinyeri. Das logisch und methodisch gleich verfehlte Verfahren von WINTHUIS ist nun nichts anderes als die bekannte Fehlformel:  $1 = 2$ ,  $2 = 3$ , also  $1 = 3$ .

2. Zu welchen Unglaublichkeiten WINTHUIS seine Zweigeschlechtermonomanie fähig macht, davon liefert er hier wieder ein Beispiel. Er zitiert das Aranda-Wesen Mandra-Mankana, das vorn und hinten gleich ist — was er als vorn und hinten mit *membrum virile* versehen erklärt —, und sagt von ihm (S. 159): „Es ist jener Mann, der ihre größte Bewunderung und Sympathie hervorruft, dem auch sie gleich werden möchten, weshalb sie bei feierlichen Gelegenheiten, so beim Tanz, oft einen Speer auf den Rücken tragen. Der ... ist nämlich das *membrum virile* in dorso, *membrum* in ano i. e. in vagina.“ Dadurch ist also jeder auf dem Rücken getragene Speer als zweites, dorsales *membrum* erklärt!

Damit haben wir also jetzt auch eine sensationelle Steigerung des Zweigeschlechterwesens: weil diesem mit zwei *membra* versehenen Mann auch

<sup>79</sup> Deshalb sind auch die Emufüße des Altjira der Aranda nicht weiblich, wie auch seine hellen Haupthaare nicht männlich, mit denen WINTHUIS einen „Beweis“ für die Doppelgeschlechtlichkeit Altjiras konstruieren wollte (S. 159).

<sup>80</sup> Freilich habe ich kein Zweigeschlechterwesen in Baiame entdeckt; davon hielt mich schon ab, daß Baiame gerade mit der ihm gleichwesentlichen, also emufüßigen Frau nicht Kinder zeugt, und daß er in den ältesten Berichten überhaupt kein Weib hat.

zwei Frauen, eine von vorn und eine von hinten, anhängen, so ist nicht mehr ein einfaches Zweigeschlechterwesen, sondern ein doppeltes vorhanden. Das ist, nach WINTHUIS, das allerhöchste Wesen, das mit der Sonne zusammenfällt und als allerhöchstes Ideal den Initiationskandidaten hingestellt wird, dem auch sie ähnlich werden sollen. In welchen Initiationsriten diese sensationelle Ausstattung der Weihlinge mit zwei membra virilia vorgenommen wird, das hat WINTHUIS uns zu sagen vergessen; man darf aber nicht daran zweifeln, daß er im Licht der primitiven Denkart auch diesen Ritus herausfinden wird. Freilich geht bei dieser Verdoppelung des Zweigeschlechterwesens eigentlich das Zweigeschlechterwesen in die Brüche; denn der Mann mit den zwei Frauen, die ihm anhängen, sind offenbar drei Personen. Aber WINTHUIS beruhigt uns, daß sie alle drei zu der einen Sonne geworden seien.

3. Man würde mich wohl seltsam anschauen, wenn ich gegen Angriffe, die bereits in sich mit so vielen und schlimmen Defekten — zu denen auch die vorhin konstatierten immer und immer wieder hinzutreten — behaftet sind, eigene Aufstellungen noch verteidigen wollte.

So schnell bin ich allerdings nicht zu diesen Aufstellungen gekommen wie WINTHUIS, der z. B. im Handumdrehen, auf nicht einer ganzen Seite, Karwen zum Mond macht und dieses Ergebnis triumphierend in Sperrdruck, Fettdruck und Plakatdruck verkündet, eine Aufmachung, die in wissenschaftlichen Werken jedenfalls nicht häufig ist. Dann macht er sich den Spaß — der Humor geht ihm bei dem bitteren Kampf also erfreulicherweise nicht aus —, festzustellen, daß „nach den eigenen Worten W. SCHMIDT's“ der Mond ein Zweigeschlechterwesen ist (S. 162), indem er auch hier wieder die gleiche Verwechslung zwischen dem wirklichen Mond und der Mythologie des Mondes macht, die wir oben (S. 58) schon dargelegt haben. Schließlich entscheidet er auch kategorisch, meine Lehre vom Hell- und Dunkelmond in den Mythen der Kulin sei irrig, weil ein Mondgesang und eine Mondsage der A r a n d a (!) dem entgegenstünden (S. 164).

Wie wenig er auf diesem Gebiet der Astralmythologie zu Hause ist, zeigt sein Satz: „Meines Wissens gibt es auch keine einzige Sage, die den Gegensatz zwischen Hell- und Dunkelmond anzeigt“; er sei deshalb u. a. nur auf P. EHRENREICH, Götter und Heilbringer (Zeitschrift für Ethnologie, 1906, S. 573 ff.) und desselben Autors klassisches Buch „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen“ (Leipzig 1910, S. 114, 240) verwiesen.

Es ist ganz danebengesehen, wenn WINTHUIS meint, ich hätte mich über die Unklarheiten und Widersprüche der Bundjil-Mythe „beklagt“; ich habe vielmehr, nachdem ich zunächst das Material über diese Mythen ausführlich dargelegt hatte („Ursprung der Gottesidee“, I<sup>2</sup>, S. 353), im Sinne der Laien die Schwierigkeit betont, diese Mythe zu entwirren, fügte dann aber ausdrücklich hinzu: „Ich glaube aber, daß die in vorhergehendem versuchte Gruppierung schon den Weg zu einer Klärung geebnet hat.“ Freilich einen solchen Zauberschlüssel zu besitzen wie das Zweigeschlechterwesen,

das alle, aber auch alle Probleme spielend und restlos löst, konnte ich mir nicht schmeicheln.

Am Ende seiner „Ergebnisse“ ist WINTHUIS, der sich sonst als Kulturhistoriker gibt, glücklich dahin gelangt, daß er, so wie er bereits soziologisch die klassenlosen Totemclans und den totemistischen Kulturkreis verschwinden ließ (s. oben, S. 86 f.), so mythologisch auch die reine Mondmythologie des mütterrechtlichen Kulturkreises übersieht und nur die aus der Mischung der beiden Kulturkreise hervorgegangene Sonnen-Mond-Mythologie gewahrt und diese natürlich nur als verdoppeltes Zweigeschlechterwesen.

#### d) Ursprung des Geschlechtstotemismus.

In die Behandlung des Geschlechtstotemismus der Kurnai, die WINTHUIS dann durchführt (S. 170—173), fließen zunächst alle jene Fehlerquellen wieder reichlich hinein, die wir im vorhergehenden bei ihm aufgedeckt haben, und die allein schon wieder verhindern, daß etwas Richtiges herauskomme.

1. Aber WINTHUIS bietet auch einiges Neues. So sind die Stöcke, mit denen die Männer und Frauen in ihren neckischen oder ernsten Kämpfen um ihr Geschlechtstotem sich schlagen, für ihn das membrum virile, und die Wunden, die sie sich, auch die Frauen den Männern, beibringen, die vagina; denn der Stock ist überall membrum virile und die Wunde überall vagina. Nach WINTHUIS gleichen die Initiationsriten der Kurnai in vielem denen der Aranda, „wie das Zahnausschlagen, das Begrabenwerden...“. Und dabei haben weder die Kurnai noch die Aranda unter ihren Initiationsriten das Zahnausschlagen noch das Begrabenwerden! Was soll man doch zu diesen immer sich wiederholenden Unwissenheiten sagen, auf denen dann die weittragendsten Schlußfolgerungen aufgebaut werden? — S. 112 hatte er gemeint, „vermutlich“ sei die Zweizahl der Schwirrhölzer eingeführt worden, um die Stammeltern vorzutäuschen und dadurch das Höchste Wesen nicht erkennen zu lassen; S. 172 steht ihm das schon fest, und er baut eine ganz robuste Folgerung darauf auf.

2. Ich selbst hatte bereits lange vor WINTHUIS den Seelenglauben der Semang-Pygmaen auf Malakka zur Erklärung des Geschlechtstotemismus von Südost-Australien herangezogen<sup>81</sup>, freilich ohne die Verbrämung mit dem Zweigeschlechterwesen, wie sie WINTHUIS jetzt hinzufügt (S. 174 ff.). Es ist nicht nötig, hier weiter auf Einzelheiten einzugehen. Denn meine Voraussetzung von damals, daß die Semang wirklich diesen Seelenglauben hätten, erscheint heute nicht mehr haltbar. Die Nachrichten darüber stammten von dem dänischen Reisenden VAUGHAN STEVENS, gegen dessen Zuverlässigkeit ja bereits früher manche Einwände erhoben wurden. Aber P. SCHEBESTA, der bei einer bedeutend größeren Anzahl von Semang-Stämmen auch über diesen Punkt Nachforschungen anstellte, hat bei keinem von ihnen etwas Derartiges feststellen können, sondern nur etwas Annäherndes, das aber nicht bei den

<sup>81</sup> W. SCHMIDT, Soziologische und religiös-ethische Gruppierung der Australier (Zeitschr. für Ethnologie, 1909, S. 388 f.); Id., Ursprung der Gottesidee, I<sup>2</sup>, S. 348.



Semang, sondern bei einem Sakai-Stamm, dem jüngeren Völkerelement von Malakka. Zugleich aber hat sich infolge seiner Untersuchungen die Rätselhaftigkeit der Berichte von VAUGHAN STEVENS derart gesteigert, daß sie, nach allen Grundsätzen zuverlässiger Methodik, nicht mehr als Grundlage der Forschung benutzt werden können. Ich habe das alles eingehend im dritten Bande des „Ursprung der Gottesidee“ dargelegt (S. 258 ff.), der soeben erschienen ist.

Diese schwerwiegende Veränderung der Sachlage, die sich bei den Semang vollzogen hat, machte eine nicht minder bedeutungsvolle Frontänderung in Südost-Australien hinsichtlich der Beurteilung des dortigen Geschlechtstotemismus erforderlich. Mit dem Schwinden des Semang-Geschlechtstotemismus ist die Zahl der nicht-australischen Fälle des Geschlechtstotemismus so gering und unbedeutend geworden, daß der Geschlechtstotemismus nicht mehr als Erscheinung von allgemeiner Bedeutung aufgefaßt werden kann, sondern als bloß australische Erscheinung gewertet werden muß, deren Erstehung also auch in Australien gesucht und aus spezifisch australischen Verhältnissen abgeleitet werden muß. Ich betrachte dementsprechend den Geschlechtstotemismus jetzt als eine späte Bildung, die, wie bereits oben (S. 83) angedeutet, aus einer Vermischung des lokalen Heiratstotemismus mit der urkulturellen Gleichstellung der beiden Geschlechter entstanden ist. Auch darüber, wie überhaupt über die gesamten südostralischen Religionen handle ich eingehend in dem erwähnten dritten Band des „Urspr. d. G.“ (S. 567—1110), wo ich — lange bevor ich eine Zeile von WINTHUIS' Buch gelesen — eine Reihe nicht unbedeutender Änderungen und eine reiche Anzahl Ergänzungen vorgenommen habe an dem, was ich in Bd. I darüber geschrieben habe.

Durch diese radikale Veränderung der Sachlage, die jetzt bei den Semang und den Kurnai notwendig geworden ist, wird nun aber auch die ganze Theorie WINTHUIS' über die Entstehung des Totemismus in ihren Grundlagen getroffen und völlig über den Haufen geworfen. Denn WINTHUIS wollte (S. 185 f., 214 f.) den Ursprung des Totemismus bereits im Seelenglauben der Semang, die zweite Stufe in dem „klassenlosen“<sup>82</sup> Heiratstotemismus der Kurnai finden, den „Klassentotemismus“ als vierte Stufe aufstellen; den „Clantotemismus verbunden mit Orts- und Konzeptionstotemismus“ erklärte er als fünfte Stufe. Wenn aber die erste Stufe jetzt wegfällt, und die zweite in eine spätere (Misch-)Stufe sich verwandelt, ist natürlich schon deshalb die ganze Theorie aus den Angeln gehoben, abgesehen von dem sonstigen Mangel historischer Begründung dieser Stufen und ihrer Aufeinanderfolge.

### X. Heiteres und Ernstes.

Wir können also über die ganzen Ausführungen in WINTHUIS' Buch von S. 177—215 einfach hinweggehen. Nur eine Stelle darin muß ich noch kurz besprechen. In „Ursprung der Gottesidee“, I<sup>2</sup>, S. 394, hatte ich die

<sup>82</sup> Nicht bloß „klassenlosen“, sondern auch „clanlosen“ (was WINTHUIS freilich in seiner Unkenntnis für identisch hält, vgl. oben S. 86 f.). Ein clanosser Heiratstotemismus aber ist eine förmliche *contradictio in adjecto*.

*Loun*-Mythe der Kurnai als eine lunarmythologische Sintflutmythe erklärt. WINTHUIS (S. 179) erklärt sie mit seinen gewohnten Mitteln als den Vollzug des Generationsaktes der Schlange mit dem Frosche; das Wasser der Sintflut ist nach ihm — Feuchtigkeit des Amnion-Sackes! Der Kahn, in dem *Loun* dann viele Menschen rettete, ist die vagina, in der er viele Kinder zeugte. Über diese Deutungen ist ja weiter kein Wort zu verlieren.

1. Aber WINTHUIS versucht seine (zwei)geschlechtliche Deutung auch an der Borun-Mythe der Kurnai, die ich (a. a. O., S. 395 f.) ebenfalls lunarmythologisch erklärt hatte. Diese Mythe erzählt WINTHUIS mit folgenden Worten: „Dieser Borun ist der erste Kurnai-Mann. Von ihm wird erzählt, daß er, von Nordwesten her, durch das Land ging, auf seinem Haupte einen Birkenhahn tragend, in welchem sein Weib Tuk, die Bisam-Ente (musk-duck) saß!“

In diesen, von WINTHUIS selbst gesperrten Worten vernehmen wir also, wohlgemerkt!, die merkwürdige Tatsache, daß der auf dem Kopfe Boruns getragene „Birkenhahn“ in sich selbst sein eigenes Weib trug. Zu dieser angeblichen Tatsache liefert WINTHUIS dann folgenden Kommentar: „Der Sinn der Borun-Flutmythe ist offenbar der, daß Borun, der den Birkenhahn trägt, eines Wesens mit diesem Hahn, d. h. ein Mann ist, denn Hahn ist im geschlechtlichen Denken des Pimitiven der Mann *κατ' ἐξοχὴν*. Nun erzählt die Mythe von ihm das außerordentlich Bemerkenswerte, daß in dem Hahn das Weib Tuk saß, mit anderen Worten ist darin klar ausgesprochen, daß Boren bzw. Loun der erste Mensch im Denken der Kurnai „ein Doppelwesen, Mann und Frau zugleich, ist“ Sicherlich einer der einleuchtendsten Zweigeschlechterbeweise des ganzen Buches von WINTHUIS! An diese Feststellung knüpft WINTHUIS dann eine Reihe heilsamer Kritiken und Mahnungen, die er an meiner lunarmythologischen Erklärung ausübt.

Der „Birkenhahn“ mit seinem eigenen Weib im Bauch war mir beim Lesen dieser Stelle schon gleich ziemlich merkwürdig und auch sprachlich nicht einwandfrei vorgekommen, da ich bis jetzt immer nur von einem „Birkhahn“ gehört hatte. Aber WINTHUIS zitiert als Quelle mich selbst: W. SCHMIDT, Gottesidee, S. 395! Ich nehme also mein Buch zur Hand und lese, was dort steht: „Borun ... ging, auf seinem Haupte einen Birkenkahn tragend, in welchem sein Weib ... saß.“ So dann auch im Original bei HOWITT (a. a. O., S. 485): „... bearing on his head a bark canoe in which was his wife Tuk.“ Daß das Weib Boruns in dem Birkenkahn sitzt, den Borun auf dem Kopfe trägt, ist sicherlich nicht so „außerordentlich Bemerkenswertes“, als wenn sie in seinem Bauch säße. Mit dem schönsten aller Zweigeschlechterbeweise ist es allerdings dann nichts.

2. Im unmittelbaren Anschluß an diesen heiteren Ausklang schreibt WINTHUIS aber folgende ernste Worte nieder (S. 181): „Aus diesem einen Beispiel ersieht man, wie die ganze Erklärungsweise W. SCHMIDT's, die von vielen Forschern kritiklos hingenommen wird, der Wahrheit nicht gerecht wird, und daß das Gebäude der Ethnologie, das auf solchen Erklärungen sich aufbaut, eines Tages in sich zusammenfallen muß.“ Es ist sicher sehr betrüblich, daß

meine Erklärungsweise „von vielen Forschern kritiklos hingenommen wird“ Diesen Vorwurf wird man Dr. WINTHUIS nicht machen können. Er hat reichliche Kritik geübt<sup>83</sup>, und man wird ihm dafür Dank wissen müssen. Wenn dann mein „Gebäude der Ethnologie“ „eines Tages“ in sich zusammengefallen ist, so wird man ihm auch dafür dankbar sein müssen, daß frühzeitig genug von ihm das felsenfeste Gebäude des Zweigeschlechterwesens aufgerichtet worden ist, das an jenem Tage dann stolz neben und auf den Ruinen meines „Gebäudes“ sich erheben wird. Es wird niemand sein, der bei dieser Aussicht sich nicht sehr beruhigt fühlen würde.

Aber vielleicht darf ich mir doch noch die bescheidene Bemerkung gestatten, daß die lunarmythologische Deutung der Loun-Borun-Mythe, die WINTHUIS hier zum Ausgangspunkt seiner ersten Mahnung nimmt, auch nicht im geringsten Maße zu den Grundlagen meines „Gebäudes der Ethnologie“ gehört, so daß, selbst wenn diese Erklärung unrichtig wäre, dieses Gebäude noch ruhig weiter bestehen könnte. Dagegen habe ich die Genugtuung, daß einige Seiten vorher, S. 120, eines der wirklichen Gr u n d e r g e b n i s s e meiner religionsgeschichtlichen Forschung in Südost-Australien von Dr. WINTHUIS mit einfacher Zustimmung zitiert wird, daß nämlich, wenn man von Bundjil, Nuralie, Nurrundere, Daramulun und Baiame alles abstreicht, „was sich deutlich auf die mythologischen Helden oder den Stammvater zurückführen läßt“, dann all die Züge verschwinden, die mit der Natur eines wirklichen Höchsten Wesens in Widerspruch stehen (Ursprung der Gottesidee, I<sup>2</sup>, S. 473 ff.). Das versöhnt mich vollständig wieder mit Dr. WINTHUIS, wenn überhaupt von einer Wiederversöhnung die Rede sein könnte, nachdem er nur von seinem Recht der Kritik Gebrauch gemacht hat. Freilich wäre es wünschenswert gewesen, daß diese Kritik von solideren Grundlagen ausgegangen und mit größerer Gründlichkeit und strengerer Methodik durchgeführt worden wäre<sup>84</sup>.

## XI. Zusammenfassung und Schluß.

WINTHUIS bringt noch zwei Kapitel in seinem Buche: das Zweigeschlechterwesen in der Kunst, und: das Zweigeschlechterwesen in der Magie. Sie sind nur Spezialanwendungen der Gesamttheorie und Einzelgebäude auf den allgemeinen Grundlagen aufgerichtet. Da die bis jetzt geübte Kritik die

<sup>83</sup> Auch im Bunde mit dem Psychoanalyten G. RÔHEIM, von dem er den kategorischen Ausspruch zitiert (S. 165), meine astral-mythologischen Deutungen seien „without the slightest foundation“, ein Verdikt, von dem ich mich lange nicht erholen konnte.

<sup>84</sup> Hier sei auch gleich eine andere, mehr persönliche Sache erledigt. In seiner Schrift „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ (S. 92 ff.) scheint WINTHUIS der Ansicht zu sein, daß ich nicht nur die Kritik von P. PEEKEL (siehe darüber oben, S. 56), sondern auch eine von Dr. WALK in der Wiener „Reichspost“ und vielleicht auch noch eine andere von J. PETERS in der Berliner „Germania“ veranlaßt, also diese Autoren „vorgeschoben“ habe. Die Wahrheit ist aber folgende: 1. Von keiner dieser Rezensionen habe ich nur das geringste gewußt, bevor sie in den betreffenden Blättern erschienen waren, ich las sie dort zum erstenmal; 2. mit keinem dieser Rezensenten habe ich vor dem Erscheinen dieser Besprechungen auch nur ein Wort über das Buch von Doktor WINTHUIS gesprochen.



Unhaltbarkeit dieser Theorie und die Brüchigkeit dieser Grundlagen zur Genüge ergeben hat, so werden auch diese Spezialuntersuchungen und Teilgebäude in die allgemeine Haltlosigkeit und Erschütterung mit hineingezogen und können nicht aufrechtstehen bleiben. Wer dem Gang unserer bisherigen Kritik gefolgt ist, wird sie auch leicht selbst an den beiden Kapiteln weiterführen können, wenn ein besonderes Interesse dafür vorliegt. Wir können deshalb hier über dieselben hinweggehen.

Auch die WINTHUIS'sche Schrift „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ (s. oben S. 57) bringt inhaltlich nichts Neues — vielfach sind ganze Seiten aus dem Hauptbuch abgedruckt —, und besonders auch methodisch bewegt es sich in ganz den gleichen Bahnen. Was im einzelnen dazu zu sagen war, ist bereits oben erledigt worden. Zu einer Angabe über die „Vernichtung“ von Manuskripten, die er mir eingesendet habe, habe ich mich im „Anthropos“ (XXV, 1930, S. 1085 ff.) geäußert.

Wir können also zum Schluß schreiten. Es ist ein Vorzug des WINTHUIS'schen Buches, daß es jeweilig am Schluß der einzelnen Kapitel oder wichtigeren Abschnitte die Ergebnisse, die er in denselben erreicht haben will, in Form von Thesen übersichtlich zusammenfaßt. Dementsprechend findet sich auch eine letzte derartige thetische Zusammenfassung am Schlusse des Buches (S. 263 ff.). Aus dieser hebe ich, als die für den Hauptgegenstand des Buches „Das Zweigeschlechterwesen“ bezeichnendsten und wichtigsten Sätze die folgenden, in etwas veränderter Reihenfolge, heraus:

1. „Die Menschen waren ehemals doppelgeschlechtliche, aber hilflose, ihrer Glieder nicht mächtige Wesen“: dazu vergleiche in unserer Kritik oben S. 70.

2. „Die ganze Natur, Bäume und Pflanzen, Regen und Winde, Sonne, Mond und Sterne, auch Mensch und Tier, werden nach den Sagen als doppelgeschlechtliche Wesen angesehen“, d. h. als zugleich männlich und weiblich; s. darüber oben S. 87 ff.

3. „Das Schwirrholtz ist nicht nur die Stimme des Höchsten Wesens, sondern dieses Höchste Wesen selbst. Es [d. h. ja doch wohl: das Höchste Wesen] ist, wie die Tjurunga, seiner Natur nach doppelgeschlechtlich“; s. dazu oben S. 72 ff.

4. „In dieses doppelgeschlechtliche [Höchste] Wesen sollen die Mysten verwandelt werden“; s. dazu oben S. 76 ff.

5. „Zweck der Kulte ist, den Menschen diese Doppelgeschlechtlichkeit [des Höchsten Wesens] wiederzugeben, damit sie ewig frohlocken in ihrer ‚Heimat‘ [= copula]<sup>85</sup>, d. i. ‚als doppelgeschlechtige Wesen‘; denn Zweigeschlechterwesen bedeutet „die copula in Permanenz“ (S. 62).

Zu den drei letzten Thesen mögen aus den früheren Kapiteln noch folgende nähere Bestimmungen nachgetragen werden:

<sup>85</sup> Vgl. WINTHUIS, S. 72 ff., 76: „Dann kommen wir zur Überzeugung, daß in den Aranda und Loritja dieser eine höchste Wille lebt, die glühende Sehnsucht, immerfort in dieser Heimat der geschlechtlichen Liebe als Zweigeschlechterwesen, d. h. gleich den wandernden Totemgöttern, in immer wiederholter Kopula fortzuleben“ (S. 73, vgl. S. 76).

6 a) „Es ist demnach die Stimme des Schwirrholzes die Stimme des in actu conjugali [mit sich selbst] befindlichen höchsten Geistes, d. h. des höchsten Geistes als doppelgeschlechtlichen Wesens“ (S. 112).

b) „Die Gleichmachung der Weihlinge mit dem Höchsten Wesen soll demnach auf geschlechtlichem Wege, durch die geschlechtliche Vereinigung erfolgen“ (S. 105), vgl. S. 108.

c) „Die Päderastie hatte somit für den Griechen der Antike denselben Sinn wie für den Naturmenschen Australiens. Es war in seinen Augen keine Päderastie, sondern ein mystisch-religiöser Akt, der ihn gleichsam seinem Gott gleich machte. Mit diesem Liebesakt... wurde der Knabe ertüchtigt; es wurde ihm... von dem Päderasten die ἀρετή... zuteil, es wurde ihm eine neue Fähigkeit... das Doppelgeschlecht verliehen“, das ihn seinem Gott gleich machte (S. 128).

d) „Dann hätten wir es hier mit dem Zentralgeheimnis der Religion der meisten Völker der Erde zu tun...“ (S. 134).

Gleich zu Beginn des dritten Kapitels schreibt WINTHUIS (S. 93): „Dieser Gedanke vom Doppelgeschlecht der Menschen ist uralte; manche Forscher suchen ihn auch in Genesis 2, wo erzählt wird, daß Gott den Adam nach seinem Ebenbilde<sup>86</sup> schuf, daß Eva aus Adam stammte, weshalb dieser, nach seinem Erwachen aus dem geheimnisvollen Schläfe, beim Anblick der Eva erstaunt sprach: ‚Das ist ja Fleisch von meinem Fleische!‘“ WINTHUIS widerspricht dieser Meinung „mancher Forscher“ mit keinem Wort, sondern fährt vielmehr fort: „Es ist in der Tat auffallend, wie sehr das Androgynenproblem von jeher die Menschen beschäftigt hat...“; er führt außerdem in einer über vier Seiten hinlaufenden Anmerkung die Meinung dieser „mancher Forscher“ vom zweigeschlechtlichen Adam und dem gleichartigen Schöpfer in allen Einzelheiten vor. Prof. S. SCHNITZER, Professor der Kirchengeschichte in München, ein begeisterter Lobredner des WINTHUIS'schen Buches, erhebt in einer Besprechung desselben im Unterhaltungsblatt der „Vossischen Zeitung“ (Nr. 296, 18. Dez. 1928) die rhetorische Frage: „Lassen sich übrigens nicht Spuren einer ursprünglichen Doppelgeschlechtlichkeit schon in der Bibel, im Talmud, bei den alten Indern, Persern, Babyloniern und selbst bei Plato nachweisen?“

Darnach wäre dann Adam, der Stammvater der Menschen, ebenfalls als ein Zweigeschlechterwesen zu betrachten. Wie WINTHUIS aber hartnäckig verteidigt, ist es nicht der Stammvater, dem die Zweigeschlechtlichkeit primär zu eigen ist, sondern das Höchste Wesen selbst, das die Zweigeschlechtlichkeit auch ursprünglich den Menschen mitgeteilt hat, da er sie ja nach seinem „Gleichnis“ schuf. Somit wäre nach aller Logik des WINTHUIS'schen Buches, wenn er wirklich auch bei Adam Zweigeschlechtlichkeit finden will, auch der Schöpfergott der Genesis ein Zweigeschlechterwesen von der Art, wie

<sup>86</sup> [Von mir gesperrt. W. SCHM.]

es oben (S. 95 f.) geschildert worden ist. Ist WINTHUIS bereit, sich zu diesen im Sinne seiner eigenen Logik gelegenen Schlußfolgerungen zu bekennen?

Ich habe diese Äußerungen und Folgerungen der WINTHUIS'schen Theorie hier in aller Knappheit und Klarheit vereinigt, weil ich mir denke, daß beim Anblick derselben selbst mancher nachdenklich werden kann, der zuerst geneigt war, WINTHUIS zu folgen, vielleicht auch WINTHUIS selbst. Es ist zu bedauern, war aber nicht aufzuhalten, daß WINTHUIS durch seine Einseitigkeit, durch seine Verallgemeinerung einzelner Tatsachen, durch seinen Mangel an Methode, durch seine Flüchtigkeit und Hast bei solchen Unmöglichkeiten landen mußte. Er hat sich dadurch nicht nur auf aussichtslose Abwege verirrt, sondern auch die wirkliche Lösung eines nicht uninteressanten und, innerhalb seiner Grenzen, auch nicht unwichtigen Gegenstandes fast verrammelt und die Sache selbst diskreditiert. Er hat das Verdienst, das Interesse für diese Frage — über die Maßen — vermehrt zu haben, er hat mit fast fanatisch zu nennender Hingabe Material gesammelt und in noch vor kurzem ihm fernliegende Gebiete sich hineingearbeitet, er hat im einzelnen auch einige Dinge neu und richtig gesehen, aber die oben festgestellten Fehler vereitelten es, daß diese positiven Leistungen zu richtigen Erfolgen gelangten.

Das Zweigeschlechterwesen existiert zweifellos in der Menschheitsgeschichte, aber es reicht längst nicht so weit und tief in dieselbe hinein, wie WINTHUIS es haben wollte. Wenn er noch einmal ernstlich sich nach seinen äußeren und inneren Grenzen umschaun wollte — in seiner Schrift „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“ (S. 10) verteidigt er sich gegen den Vorwurf, diese Grenzen unterschiedslos weit gezogen zu haben —, so möchte man es ihm am ehesten wünschen, die Untersuchung noch einmal, aber dann in den gehörigen Grenzen und mit größerer Bewußtheit und Strenge durchzuführen; die Ergebnisse würden dann zweifellos ganz andere sein. Er nennt gelegentlich E. VATTERS grundlegende Arbeit „Der australische Totemismus“ (Hamburg 1925), etwas von oben herab, eine „fleißige Arbeit“; wenn er selbst einmal eine solche „fleißige Arbeit“ über das Zweigeschlechterwesen schreiben würde, so wäre damit der Sache und ihm selbst besser gedient, als mit seinem jetzigen Werk.

## XII. Anhang.

In seinem neueren Artikel „Die abwärtsschreitende Entwicklung in der Verehrung des Höchsten Wesens bei einigen exogamen Stämmen“ (Zeitschrift für Missionswissenschaft XX, 1930, S. 363—367) spricht WINTHUIS auch von dem „immer mehr<sup>87</sup> rein auf das Sexuelle eingestellten Kultus und den späteren<sup>87</sup> ganz und gar unmoralischen Geheimbünden, in denen ex officio der Unzucht gefröhnt wird<sup>88</sup>“. Darnach sollte man meinen, daß er jetzt seine Anschauungen, alle Primitiven seien durchaus auf das Sexuelle eingestellt oder vielmehr ganz und gar von ihm erfüllt, aufgebe. Wenn er

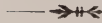
<sup>87</sup> [Von mir gesperrt. W. SCHM.]

<sup>88</sup> WINTHUIS, a. a. O., S. 367; vgl. auch S. 365.

Anthropos XXVI. 1931.



aber ebendort behauptet, er habe das auch in seinem Buch „Das Zweigeschlechterwesen“ gelehrt, so wird niemand, angesichts der fast unzähligen Belege für das Gegenteil, die sein Buch darbietet, begreifen, wie er zu einer solchen Behauptung kommen kann. In diesem Artikel kreiert er auch eine „vortotemistische Epoche“, in der „unberührt von allen deteriorierenden Zügen [auch von der Zweigeschlechtlichkeit? W. SCHMIDT] ganz rein der Glaube an ein Höchstes Wesen“ herrscht; von dieser „Epoche“ ist in seinen Büchern mit keinem Wort die Rede. Er führt auch in diesem neuen Artikel kein Volk an, das zu dieser Epoche gehören würde; angesichts dessen, daß bei ihm sogar die Semang schon zur „rein totemistischen Epoche“, die Kurnai gar zur „totemistischen Epoche mit Totemkult“ gehören, in denen beiden das Höchste Wesen zweigeschlechtlich sein soll, könnte man gespannt darauf sein, welche Völker er dann noch finden würde, die seiner „vortotemistischen Epoche“ angehören sollen<sup>89</sup>. Im übrigen ist leider das ganze System der „Epochen“, das er in dem Artikel aufstellt, eine Konstruktion, die unheilbar mit den methodologischen und inhaltlichen Fehlern behaftet, die wir in der vorliegenden Abhandlung dargelegt haben<sup>90</sup>.



<sup>89</sup> Im „Zweigeschlechterwesen“ (S. 174) heißt es auch ganz ausdrücklich von den Semang: „Wir müssen aber zu den ältesten Völkern gehen, die wir kennen. Eines dieser Urvölker sind die Semang auf der Halbinsel Malakka.“

<sup>90</sup> Im Augenblick, da dieses Heft des „Anthropos“ erscheinen soll, wird mir ein neues Werk von Dr. WINTHUIS, „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“ (Leipzig 1931), zur Kenntnis gebracht, in welchem die in dem vorliegenden Artikel kritisierte Methode wieder ohne Einschränkung angewendet wird. Zu den schweren persönlichen Angriffen Dr. WINTHUIS' gegen den Schreiber dieser Zeilen und den „Anthropos“, die er in diesem Buche erhebt, wird weiter unten (S. 323) noch kurz Stellung genommen.

## Mayan Hieroglyphs: the variable element of the Introducing Glyphs as month indicator.

By HERMANN BEYER, Associate in the Department of Middle American Research, Tulane University, New Orleans, Louisiana, U. S. A.

BOWDITCH had already conceived the idea that the heads appearing in the large signs preceding the Initial Series referred to the Mayan months and discussed briefly a few cases which favor that hypothesis (1910, p. 124 and 318). On the other hand he thought that "at times the same head occurs with a different month, and the same month occurs with different heads". Thus, on the whole, the evidence was not strong enough for him to support the opinion that the heads were connected with the months of the Initial Series (1910, p. 124). Similarly two other prominent American Maya scholars, Drs. MORLEY and SPINDEN, do not recognize the thesis of the connection between Variable Elements and Uinal Signs. In one place (1915, p. 65) MORLEY limits himself to telling us that the Element varies greatly and that it must had an exceedingly important meaning. On another occasion he says (1920, p. 401) that "the variable elements change according to some unknown law". SPINDEN (1924, p. 32) vaguely considers that of the parts of the Introducing Glyph, "especially a variable central element may relate the purpose or general significance of this time-count". In a later paper (1928, p. 33) he calls the hieroglyph in question "Title Glyph" and describes a few types, dwelling especially on the Venus signs. Here again he takes the sign "as a true index of subject matter". For Lic. ALFONSO CASO and myself, however, the relation between the Variable Element and the month glyph of the Initial Series is sufficiently warranted by the data actually at disposition (BEYER, 1927, p. 316).

This being the state of the problem a new discussion of the matter seems to be of advantage in order to arrive at a definitive and generally acceptable solution.

If we arrange the known Variable Elements of the Introducing Sign according to their similarity we easily can form larger and smaller groups as most of those shown on plates I—III. The first group, for instance, represents the jaguar, the third group a fantastic serpent head with curved snout, one row gives the sun disk, another the moon and still another the Venus sign, &c. When we then try to find out what this may mean, we discover that the Initial Series below the first sign, the jaguar, all terminate in some date with the uinal *Pop*, the third group stands over dates occurring in the month *Zip*, the sun disks appear over the month *Yaxkin*, the moon sign over *Chen*, the Venus symbol over *Yax* and so forth. If we now endeavor to find the symbols for every one of the eighteen uinals we have in a few cases to join dissimilar signs. These signs, which differ in their external form from the

normal hieroglyph, are, however, intimately related to its symbolic significance, as will be shown in each case. Thus the dissimilarity is only apparent.

Unfortunately quite a number of Variable Elements are too defaced to be used for our purpose. Others are so poorly reproduced in books that it seemed better not to copy them. But the material that is left is, in my opinion, quite sufficient to prove the thesis here sustained. Of the 76 Month Indicators reproduced in this study 33 are taken from BOWDITCH (1910, plate 11), who in turn had copied most of them from MAUDSLAY's great work (1889—1902). The rest were made by the author after photographs and drawings, using especially MALER's treatises on Piedras Negras, Yaxchilan and Naranjo (1901—1903 and 1908). Mr. BLOM's Index of Maya Inscriptions of our Department has been very useful to me, as it contains good photographs and MORLEY's blue prints from Piedras Negras. Dr. MORLEY kindly permitted the reproduction of five unpublished glyphs from that ruined city.

The first symbol (plate I, fig. 1) *Pop*, the full figure of a jaguar, is taken from Stela *D*, east side, Quirigua, and is followed by the Initial Series 9.16.15.0.0, 7 *Ahau* 18 *Pop*. Below the ear of the animal we note a curious emblem which is the Double *Tun* (BEYER, 1926, p. 580—581). The next sign is a fine low relief of the jaguar's head in almost realistic form. It is found at Palenque on the steps leading to House C of the so-called Palace. The date 9.8.9.13.0, 8 *Ahau* 13 *Pop*, belongs to it. Stela *P*, Copan, has three versions of a somewhat conventionalized head with the *Tun* symbol below the ear (figs. 3—5). The Initial Series 9.9.10.0.0, 2 *Ahau* 13 *Pop*, appears below the head, fig. 3, on the broad south surface, while the other two are the first glyphs on the narrower sides of the monument. At Piedras Negras is a dilapidated stela (Stela 16) on which MORLEY deciphered the inscription 9.16.15.0.0, 7 *Ahau* 18 *Pop*. The fragmentary head of the Introducing Glyph (fig. 6) has the traits of the jaguar. The last sign of the *Pop* series is found on an altar in front of Structure 44 at Yaxchilan. BOWDITCH says that the date is clearly 9.12.8.14.1, 12 *Imix* 4 *Pop*. The head, although weather-worn, is sufficiently distinct as to be identified as that of the jaguar. There is another case at Naranjo, Stela 14 (9.17.13.4.3, 5 *Akbal* 11 *Pop*), but the head does not come out clear enough on MALER's photograph to be recognized in its minor features.

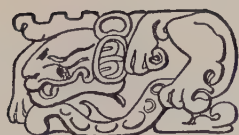
The most characteristic detail for the animal head that serves as Month Indicator for *Pop* is the tusk, which is indeed very appropriate for the terrible feline. The Double *Tun* on the cheek is quite frequent. Some flourishes adorn the head.

The two heads given for the uinal *Uo* have been correctly identified as those of the God of the Number Seven by Dr. H. J. SPINDEN (1924, p. 164). Characteristic of this head is the undulated band below the eye which terminates in a loop or knot over the root of the nose.

Fig. 1 refers to the Initial Series 9.12.3.14.0, 5 *Ahau* 8 *Uo*, Copan, Stela I, while fig. 2 is connected with 9.13.0.0.0, 8 *Ahau* 8 *Uo* of Altar I. On Stela 23, Naranjo, appears a head whose outlines correspond to fig. 2, but which is too effaced to show the curved band. The date is 8 *Eznab* 16 *Uo*.



PLATE I.



1



2



3



4



5



6



7

P O P

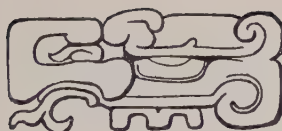


1

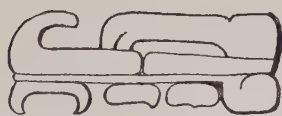


2

U O



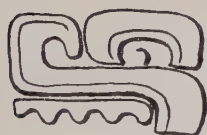
1



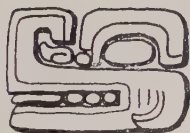
2.



3



4



5



6

Z I P



7



1



2



3



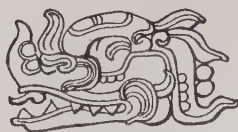
4



5



6



7



8

Z O T Z



1



2



3



4

T Z E C



BLOM's Toniná monument 21 must have had originally the month *Uo*, but both photograph and drawing are too vague to allow identification of the Variable Element (BLOM and LA FARGE, 1926—1927, p. 292).

Most of the animal heads for *Zip* lack the lower jaw, but not all. Thus the only general feature of all these fantastic serpent heads is the prolonged and upturned upper jaw.

Fig. 1 stands over 9.16.10.0.0, 1 *Ahau* 3 *Zip* (Quirigua, St. F. [e]); fig. 2 over the same Initial Series at Copan, Stela N, although the original has incorrectly number 8 instead of 3 (MORLEY 1915, p. 248—249); fig. 3 over 9.10.6.5.9, 8 *Muluc* 2 *Zip* (Piedras Negras, St. 36). The accompanying Initial Series of fig. 4 is 10.0.0.0.0, 7 *Ahau* 18 *Zip* (Tila, Stela A); that of fig. 5 is 9.16.10.0.0, 1 *Ahau* 3 *Zip* (Yaxchilan, Stela 1) and that of fig. 6 (Yaxchilan, Lintel 23) 9.15.6.13.1, 7 *Imix* 19 *Zip*. Of the Initial Series pertaining to fig. 7 (Copan, Altar of Stela 1) only a few fragments remain which MORLEY (1920, p. 176) tentatively reads 9.9.10.10.0.0, 7 *Ahau* 13 *Zac*, a reading that cannot be right if the serpent head indicates *Zip*.

The same author publishes the photograph and his drawing (MORLEY 1920, plate 11*b*) of a stela fragment which evidently represents our *Zip* head, but whose date is destroyed. Finally, Dr. MORLEY made a drawing of the Variable Element of Stela 23, left, at Piedras Negras, which shows an indefinite animal head with upturned snout, surely rendering imperfectly the same symbolic head we are treating here.

For the uinal *Zotz* we have again a reptile's head, but distinguished from that of *Zip* by several details. In general it has not the twice turned upper jaw, although in one case (fig. 7) a kind of horn appears. What looks like bunches of hair on snout, forehead and cheek seems to constitute the peculiar mark of this head, which is that of a mythical serpent, as we see by fig. 8, which evidently once represented the full form of the animal. The two three-lobed ornaments on the body of this monster connect it with the so-called two headed dragon. Probably it is a variant of this symbolical being. Similar hair tufts appear also on the head of the sun god and might indicate that the sky serpent is related to him. This peculiar serpent head is rather frequent in the inscriptions; it has its place often after the Distance Numbers of Secondary Series and appears in elongated form frequently as an affix.

Fig. 1 is taken from Stela 1 of Copan which has the Initial Series 9.11.15.14.0, 11 *Ahau* 8 *Zotz*. Stela 7 of the same ancient city has, similar to Stela P (*Pop*, figs. 3—5), three variants of the same head, the principal one, over the computation 9.9.0.0.0, 3 *Ahau* 3 *Zotz*, is given in fig. 2 after MORLEY's drawing (1920, plate 13). For Stela 29, Piedras Negras (fig. 3) Dr. MORLEY gives two possible dates: 9.5.15.0.0 or 9.5.5.0.0 (1920, p. 436). We decide upon 9.5.5.0.0 as this terminates in 4 *Ahau* 13 *Zotz*, while the other requires 3 *Ahau* 3 *Uo*. Date 1 of the Hieroglyphic Stairway of Copan has been deciphered by GORDON (1902, p. 22) as 9.5.19.12.0, 6 *Ahau* 3 *Mac*, while MORLEY (1920, p. 241) reads it 9.5.19.3.0, 8 *Ahau* 3 *Zotz*. As the variable Element of the Introducing Glyph (fig. 4), although somewhat effaced, is similar to the other *Zotz* emblems, we must reject GORDON's deciphering and



accept that of MORLEY. The Variable Sign from Stela *B*, Tila (fig. 5), too, is much destroyed, but the Initial Series 9.12.13.0.0 and the day 10 *Ahau* are clear, so that necessarily 3 *Zotz* must be supplemented as month position (BEYER 1926 *a*, p. 246). Fig. 6, from Stela *M*, Copan, refers to 9.16.5.0.0, 8 *Ahau* 8 *Zotz*. The beautiful specimen of fig. 7 comes, again, from Copan. It stands on Stela 6 over the Initial Series 9.12.10.0.0, 9 *Ahau* 18 *Zotz*. The mythical serpent whose head is destroyed (fig. 8) is the Variable Sign belonging to 9.16.5.0.0, 8 *Ahau* 8 *Zotz* of Stela *J* at Quirigua.

Stela 6 of Yaxchilan has an effaced Variable Sign which resembles fig. 7. In consonance with this is Dr. SPINDEN's reading 9.11.3.10.13, 5 *Been* 1 *Zotz*. Also Stela 38 of Piedras Negras seems to have the same symbol, although Dr. MORLEY's drawing is far from convincing. The Initial Series is 9.12.10.0.0, 9 *Ahau* (18 *Zotz*).

Treated according to our first method, that is putting similar forms together, the four glyphs for *Tzec* fall into two different groups, the first represented by the sign for day sky (figs. 1 and 2) and the second by *Caban* in two variants (figs. 3 and 4). Now we might solve this problem by simply assuming that *Tzec* was indicated by two symbols, forming an exception of the rule. But I think it can be proven that both signs must have a very similar



Textfig. 1. Hieroglyph "Day". Tikal, Lintel 1 of Temple 2, Glyph A7.

meaning. Text figure 1 reproduces a compound sign from Tikal which is employed for the concept "day". The upper character is a variant of the day sky, while the lower one is the daysign *Caban*. Between them is a smaller disk which signifies *Kin*, "sun", "day". Thus both Month Indicators for *Tzec* represent the idea "day".

Our first figure for *Tzec* was found by MORLEY (1920, p. 384—386) on a stela at Los Higos near Copan and its Initial Series deciphered as 9.17.10.7.0, 9 *Ahau* (3 *Tzec*). Fig. 2 is on Stela 11 at Yaxchilan with 9.16.1.0.0, 11 *Ahau* 8 *Tzec*. Stela *H*, Quirigua, furnished fig. 4 that precedes the Initial Series 9.16.0.0.0, 2 *Ahau* 13 *Tzec*. The best figure, the common form of the day-sign *Caban*, is from the Temple of the Cross in Palenque (12.19.13.4.0, 8 *Ahau* 18 *Tzec*).

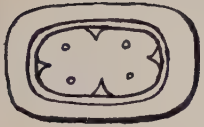
For the uinal *Xul* I can offer only one Indicator copied from a drawing of Dr. MORLEY's. It refers to the Initial Series 9.12.5.0.0, 3 *Ahau* 3 *Xul* of Stela 39 at Piedras Negras.

*Yaxkin*, on the contrary, is represented by nine Month Indicators. At first glance, there seem to be two distinct signs, one the *Kin* symbol, the other

PLATE II.



X U L



1



2



3



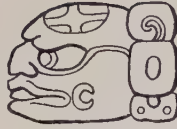
4



5



6



7

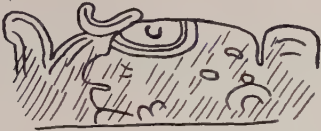


8



9

Y A X K I N



1



2



3

M O L



1



2



3

C H E N



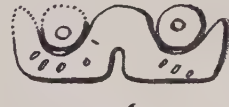
1



2



3



4



5



6



7



8

Y A X



1



2

Z A C





a human head or figure. But it is easily noted that the head depicts the sun god while the symbol is the conventionalized sun disk.

The first sign probably pertains to Date 26 of the Hieroglyphic Stairway at Copan (BEYER 1927, p. 317) which MORLEY (1920, p. 263) reads 9.15.6.16.5, 6 *Chicchan* 3 *Yaxkin*. The Initial Series of Lintel 26 at Yaxchilan, to which fig. 2 belongs, has not yet been satisfactorily deciphered, but the month glyph *Yaxkin* can be recognized in the text. Fig. 3 appears in the usual place in the center of the Introducing Glyph of Stela 16, Copan, but is not followed by an Initial Series. The next hieroglyphs are the reversed date 8 *Yaxkin* 5 *Ahau*. The Initial Series of Stela 23, Copan, is almost completely destroyed. Perhaps it was once 9.10.18.12.8, 8 *Lamat* 1 *Yaxkin* (BEYER 1927, p. 317). At least its Variable Sign (fig. 4) speaks for that.

The Solar deity in full figure is the fifth in our *Yaxkin* group. He possesses a peculiar ear ornament, probably made of sea shell, and a symbol as breast plate. There can also be noted the angular filed incisor in the open mouth of the deity. The Initial Series of the monument on which he is carved (Stela D, west, Quirigua) is 9.16.13.4.17, 8 *Caban* 5 *Yaxkin* according to MORLEY (1915, p. 239). On the famous Leyden Plate with the old Initial Series 8.14.3.1.12, 1 *Eb* 0 *Yaxkin* fig. 6 is incised as Variable Element. The *Kin* Symbol on the cheek leaves no doubt that it is intended for the sun god. This same deity is also represented on Stela C (w) of Quirigua (fig. 7), although SPINDEN (1924, p. 164) takes him for the God of Number Seven. The Initial Series reads 9.1.0.0.0, 6 *Ahau* 13 *Yaxkin*. Stela 1 of Piedras Negras has the date 9.12.2.0.16, 5 *Cib* 14 *Yaxkin*, and the corresponding Variable Sign (fig. 8). A similar head (fig. 9) appears on Stela 3 of the same place and the Initial Series, too, is exactly the same.

The symbolic heads referring to the uinal *Mol* are too worn to allow identification with a known deity, or the establishment of peculiar traits. In two cases there are ornaments on the forehead, thus probably in the third case they are only not conserved.

Fig. 1 appears on Stela 15 at Copan with the Initial Series 9.4.10.0.0, 12 *Ahau* 8 *Mol*. The second head (Piedras Negras, Stela 10) is copied from MORLEY. The Initial Series to it is 9.15.10.0.0, 3 *Ahau* 3 *Mol*. Head fig. 3 is taken from MORLEY's drawing of the East Altar of Stela 5, Copan. He deciphered the date as 9.11.15.0.0, 4 *Ahau* 13 *Mol*.

MORLEY published the glyphs of Altar H' (1920, plate 23) with the reading 9.12.8.3.9, 8 *Muluc* 17 *Mol*. Of the Variable Element there remains unfortunately only a small fragment, just sufficient to show that it belonged to a head sign.

The first glyph (Copan, Stela 17) for the uinal *Chen* is undoubtedly the conventional sign for the moon, the little fragment missing on the left side can be easily and securely restored. Unfortunately only parts of the *Baktun* and *Katun* glyphs remain, which are not sufficient to ascertain the date. It is only in conformity with our arrangement plan of all available Variable Elements of the Introducing Sign that it is put here. But it enables us to recognize now the second glyph (Sacchaná, Stela II) as a rude representation of the same

moon character. Here the Initial Series is clearly 10.2.10.0.0, 2 *Ahau* 13 *Chen*. The third Month Indicator represents evidently the head and arm of the Moon god with the moon symbol behind him. The corresponding date is 9.15.5.0.0, 10 *Ahau* 8 *Chen*.

MORLEY has published (1920, p. 16) a photograph and a drawing of Stela 19 at Copan which has a *Chen* date, but the Variable Sign is in bad state of preservation. There can be recognized two intertwined serpents, but the head of the deity between them is too effaced to allow identification. The Variable Sign of Stela 17, *Tikal*, might have been similar to the first and second figures, but it is also too weather-worn to be identified with ease.

The Month Indicators for *Yax* fall again in two groups, but the first specimen of the second row shows clearly its affinity to the first group, the sign of the planet Venus, by having it in the eye. Thus the second variant represents most probably the living head of the sky dragon which generally possesses the Venus sign in the eye.

Fig. 1 is taken from Altar *K* at Copan, having the Initial Series 9.12.16.7.8, 3 *Lamat* 16 *Yax*. The second sign appears on Stela 24, Naranjo, with 9.12.10.5.12, 4 *Eb* 10 *Yax*. Fig. 3, from Yaxchilan, Lintel 21, is made after MALER's drawing (1901—1903, p. 150). The Initial Series is 9.13.17.12.10, 8 *Oc* 13 *Yax*. Stela I from Sacchaná has fig. 4 and the Initial Series 10.2.5.0.0, 9 *Ahau* 18 *Yax*. The same Venus symbol can also be recognized in Dr. GANN's drawing (1928, plate in front of p. 132) of the Introducing Sign of Stela *E*, Chumachhá, with 9.15.0.0.0, 4 *Ahau* 13 *Yax*.

Fig. 5 appears on the north side of Stela *K* at Quirigua over the Initial Series 9.18.15.0.0, 3 *Ahau* 3 *Yax*. The next two signs preside over the Initial Series 9.15.0.0.0, 4 *Ahau* 13 *Yax* of two Copan monuments, fig. 6 being found on Altar *S* and fig. 7 on Stela *B*. The last sign of the row is inscribed on Lintel 21 at Yaxchilan introducing the series 9.0.19.2.4, 2 *Kan* 2 *Yax*.

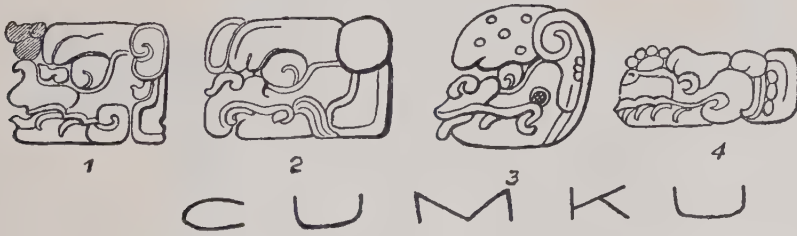
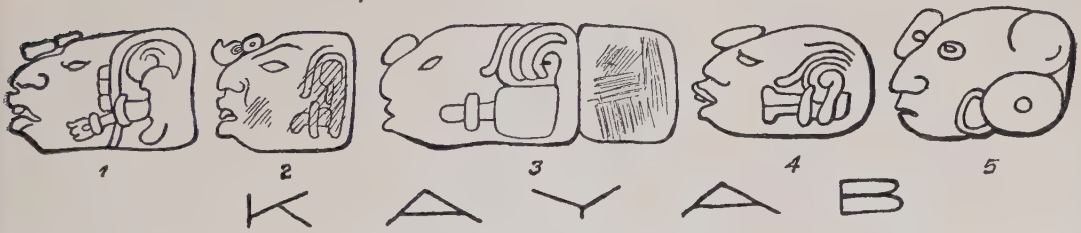
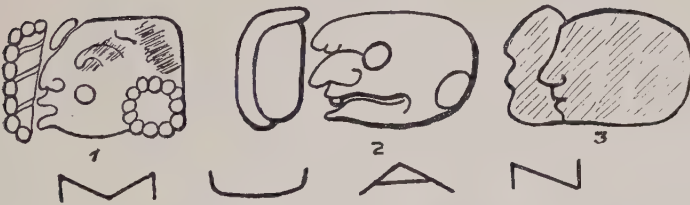
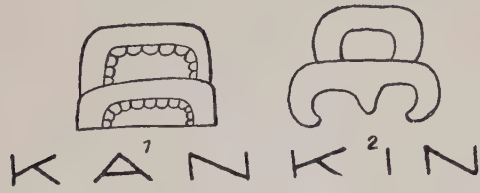
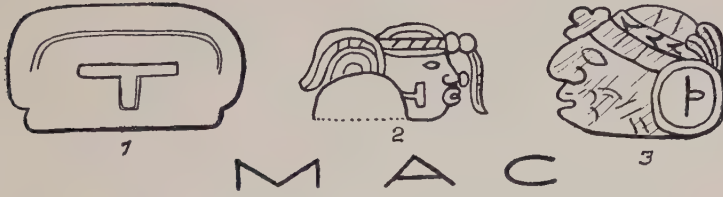
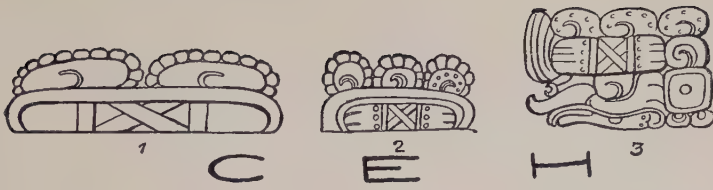
The first symbol for *Zac* is probably the head of the animal that represents also the chronological unit of twenty days, the *uinal*, that is a frog or a toad. It stands above the Initial Series 9.18.10.0.0, 10 *Ahau* 8 *Zac*. The second head is unfortunately too worn to permit a secure classification, but it might have been originally also that of the toad. To it belongs the late Initial Series 10.2.9.1.9, 9 *Muluc* 7 *Zac* (Chichen Itza, Temple of the Initial Series). A third case occurs on Stela 8, Naranjo, with 9.18.10.0.0, 10 *Ahau* 8 *Zac*. The Variable Element is also very effaced, it seems to be a reptile's head with open mouth.

The three emblems for the *uinal Ceh* represent clearly the same object, a bundle of fire-wood with a ST. ANDREW's cross and two or three fire symbols (BEYER 1926, p. 580). In the third case is added a fantastic serpent's head as carrier of the bundle.

Fig. 1 appears above the Initial Series 9.18.5.0.0, 4 *Ahau* 13 *Ceh*, at Quirigua, Altar *P*. The second specimen is carved on Lintel 2 at Piedras Negras and followed by 9.11.6.2.1, 3 *Imix* 19 *Ceh*. Fig. 3 presides the Initial Series 1.18.5.3.6, 13 *Cimi* 19 *Ceh*, found at the Temple of the Sun at Palenque.

The first indicator for *Mac* differs at first glance considerably from the

PLATE III.







other two, but all three have the *T* element in common. The first sign is nothing else than the day symbol *Ik*. The heads have a peculiar headdress which is similar to that worn by the head that indicates the number three. (Compare BOWDITCH, 1910, plate 16, Numbers three and thirteen.) Now these "Face Numbers" have the sign *Ik* on a large disk in the posterior part of the cheek. The same detail can be clearly made out on fig. 3 of the *Mac* Indicators, while it is less distinct, but still recognizable, on the second head, which is copied from MORLEY's drawing and photograph (1920, plate 18).

The first variant is the variable Element in the Introducing Sign of Initial Series 1.18.5.4.0, 1 *Ahau* 13 *Mac*, Temple of the Foliated Cross, Palenque. The second is found at Copan, Stela 2, with 9.10.15.0.0, 6 *Ahau* 13 *Mac*. At St. Helena Poco Uinik in the State of Chiapas Mr. ENRIQUE JUAN PALACIOS discovered a stela with an Initial Series whose month date he thinks is either 18 *Xul* or 13 *Pop* (PALACIOS 1928, p. 126). But as the head, although somewhat worn, shows the characteristic details of the *Mac* Indicator Mr. FRANS BLOM's reading 9.18.0.0.0, 11 *Ahau* 18 *Mac*, is more acceptable to me.

Furthermore it should be mentioned that Stela *F* at Copan has a *Mac* date, but that the Uinal Indicator is very much effaced. All that can be perceived are the outlines of a human head. The same must be said regarding Stelae 7 and 25 at Piedras Negras.

Although BOWDITCH's drawing of the Month Indicator for *Kankin* (fig. 1) is far from exact, as a comparison with the published photograph shows, it reproduces the general outline fairly well. The second variant is copied from a drawing of MORLEY's. In either case the conventional figure consists of two arches.

Fig. 1 belongs to an Initial Series 9.10.10.0.0, 13 *Ahau* 18 *Kankin* (Naranjo, Stairway), fig. 2 to an inscription deciphered by Dr. MORLEY as 9.14.5.0.0, 12 *Ahau* 8 *Kankin*.

The inscription in one of the buildings of the Savanna of Xcalumkin (MALER 1902, p. 201—204), of which I have inspected a cast in the Peabody Museum, Cambridge, Massachusetts, has in the center of the Introducing Glyph the symbol for *Kankin*. The Face Numbers of the Initial Series are in part rare variants, but I agree with Mr. THOMPSON (1929, p. 226) that the *Baktun* number is unmistakably nine. Mr. THOMPSON deciphers the whole series as 9.16.6.14.9, 7 *Muluc* 12 *Cumku*. On account of the Month Indicator this reading must be rejected. It might be 9.15.12.6.9, 7 *Muluc* 2 *Kankin*, but cannot be proven either.

The hieroglyphs that serve as Month Indicator for *Muan* possess as common traits a human head with a prefix. The first one occurs on Altar *G* at Quirigua, having the Initial Series 9.17.15.0.0, 5 *Ahau* 3 *Muan*. Fig. 2 is found on Stela 3 at Piedras Negras. The Initial Series, according to MORLEY, is 9.14.0.0.0, 6 *Ahau* 13 *Muan*. The third variant, copied from MORLEY's published drawing (1920, plate 26 c), stands before 9.5.17.13.7, 2 *Manik* 0 *Muan*.

For *Pax* we have two variants, the full figure and the head of a solar deity. He is distinguished from the common sun god by the missing lower

jaw. In its place a symbol is inserted which in the first specimen is of vegetable origin, while the second has a fire emblem. Before the face of the full figure appears an emblem which is very similar to the one which the sun god of the Dresden Codex generally possesses (text figure 2). The head variant has quite another symbol in front, but similar to the one he has in the mouth. Probably this solar deity is the same represented by the text figures 3 and 4.



Textfig. 2. Sun God. Dresden Codex 15a.

Textfig. 3 and 4. Heads of a Solar Deity. Dresden Codex 49.

The fire or vegetable symbol is replaced by another one which also has relation to fire. A double flame is drawn before the nose of the variant text figure 4. Is this deity of the uinal *Pax* the *Cit-Chac-Coh* mentioned by LANDA in his description of the feasts held during this time period?

The Initial Series 9.17.10.0.0, 12 *Ahau* 8 *Pax*, follows the Introducing Sign whose central part is fig. 1. For fig. 2 the Initial Series is 9.6.10.0.0, 8 *Ahau* 13 *Pax*. More or less indistinct human heads, associated with a *Pax* date, are also found on Stelae 1 (left), 8 (left) and 40 (left) at Piedras Negras, Stela 1 at Tulum, Stela 13 at Naranjo and Stela 10 at Tikal.

The head that serves as Uinal Indicator for *Kayab* is a definite and easily recognizable type. It is evidently the same head that symbolizes the number one (see BOWDITCH 1910, plate 16), that is the head of a woman with an adornment on the forehead and locks over the ear. As such she was already determined by GOODMAN (1897, p. 42).

The first head for *Kayab* we find on the east side of Stela A at Quirigua with the Initial Series 9.17.5.0.0, 6 *Ahau* 13 *Kayab*. The second, also from Quirigua, appears on Stela E (west side) over 9.14.13.4.17, 12 *Caban* 5 *Kayab*. Fig. 3, again from Quirigua, represents the same date on Stela F (west). From Copan comes the next figure and the date 6 *Ahau* 18 *Kayab* (Stela C). The last head is also on a Copan monument, Stela 5, and although the Initial Series is badly damaged, the month date is clearly 18 *Kayab*. (See MORLEY 1920, plate 19 c.)

For the last uinal, *Cumku*, we have another time a variant of the head of a mythical serpent, the distinctive feature evidently being the ornament in the posterior part.

Fig. 1 accompanies the Initial Series 9.17.0.0.0, 13 *Ahau* 18 *Cumku* on Stela E (east side) at Quirigua. The second specimen is also from Quirigua,



but goes with the zero date 13.0.0.0.0, 4 *Ahau* 8 *Cumku* (Stela C, east side). The following figure we find at Copan on the east side of Stela C over the date 5 *Ahau* 8 *Cumku*. Stela A, also at Copan, has the last sign, introducing 9.14.19.8.0, 12 *Ahau* 18 *Cumku*.

Probably also Stela J (east side) of Copan has a *Cumku* date. On plates 71 and 72 of the volume on Copan MAUDSLAY's drawings give the outlines of a human head, although its effaced condition is indicated by hatching. In another drawing, plate 31, it looks more like an animal's head. So probably it was originally also the serpent head. The Variable Sign of Stela 1 at Pestac, found on Mr. BLOM's last expedition, is partly destroyed, but I think I can make out two serpent teeth, the month scroll and the posterior ornament.

There exists probably also an Indicator for the *Uayeb* or *Xma Kaba Kin*, but as they only comprise five days they have but one fourth of the chance of the full uinals and I have not yet found a single one.

The system into which now all the available Variable Signs are brought, is useful for the deciphering of inscriptions. If only the Introducing Glyph is conserved we are yet able to say that the Initial Series that once followed, must have terminated in such and such month. Furthermore, the calculations of more or less uncertain chronological series can be checked by the Month Indicator, as only one of the eighteen months must be the one to which the Initial Series points or from which the following Secondary Series starts.

It is possible that the heads and symbols refer to the principal deity of the respective months. That would be in accordance with Mexican usage where the head of the rain god *Tlaloc* signifies the month *Etzalqualiztli* (Codex HUMBOLDT I), while in other pictorial manuscripts (Codex Vaticanus A, Codex Telleriano-Remensis, Codex Magliabecchiano, Codex Borbonicus) most of the months are represented by the full figure of a god or goddess. Some of the months are indicated by a symbol that refers to the deity, as, for instance, the broom to *Teteoinnan*, or the eagle plume to *Mixcoatl*. Unfortunately, the descriptions of the Maya feasts given by LANDA are too short and fragmentary to prove or disprove anything in that direction.

Although quite probable, the thesis that the Month Indicators represent the gods or their symbols for the eighteen uinals is not the only possible explanation. Most of the heads are, indeed, those of deities or mythological animals, but they may belong to a series of gods formed on some other principle. At least it is a curious coincidence to find the sun, moon and planet Venus following each other so closely (plate II). There are two different series of twenty deities or their hieroglyphs reproduced in the Dresden Codex (p. 4 a—10 a, p. 46—50) and both contain some of our Month Indicators, but neither one has them in the same sequence.

The expression "Month Indicator" has been used formerly by Dr. MORLEY (1915, p. 153) for quite another glyph, the one that in a Supplementary Series precedes the month sign; but I think that the facts warrant its employment in the sense here given, while the other glyph might receive a more appropriate denomination.

As a résumé I give the list of the eighteen Maya months with their respective Indicators in a concise form that facilitates their recognition and their memorizing.

*Pop*: Jaguar.

*Uo*: God of Number Seven.

*Zip*: Serpent Head with bent snout.

*Zotz*: Serpent Head with hair tufts.

*Tzec*: Day symbols (Brilliant Sky and *Caban*).

*Xul*: Peculiar Human Head.

*Yaxkin*: Sun (Sun Disk and Sun God).

*Mol*: Peculiar Human Head.

*Chen*: Moon.

*Yax*: Planet Venus (Venus Glyph and Serpent Head).

*Zac*: Toad.

*Ceh*: Burning Wood Bundle.

*Mac*: *Ik* and *Ik*-Deity (God of Number three).

*Kankin*: Double Arch.

*Muan*: Human Head with prefix.

*Pax*: Solar Deity with Symbol for Lower Jaw.

*Kayab*: Goddess of Number One.

*Cumku*: Serpent Head with posterior Ornament.

#### Literature cited.

- BEYER HERMANN, 1926: Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya. Vienna. „Anthropos“, Vol. 21, p. 580—582.
- BEYER HERMANN, 1926 a: Las dos Estelas Mayas de Tila, Chis. Mexico. El México Antiguo, Vol. 2, p. 235—250. Also Memorias de la sociedad Alzate, Vol. 47, p. 123—143.
- BEYER HERMANN, 1927: Bibliografía: MORLEY, Inscriptions at Copan. Mexico. El México Antiguo, Vol. 2, p. 313—318.
- BLOM FRANS and LA FARGE OLIVER, 1926—1927: Tribes and Temples. A record of the Expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925. New Orleans.
- BOWDITCH CHARLES P., 1910: The Numeration, Calendar Systems and Astronomical Knowledge of the Mayas. Cambridge, Mass.
- GANN THOMAS, 1928: Discoveries and Adventures in Central America. London.
- GOODMAN J. T., 1897: The Archaic Maya Inscriptions. Biologia Centrali-Americana. Archaeology. Appendix. London.
- GORDON GEORGE BYRON, 1902: The Hieroglyphic Stairway. Ruins of Copan. Cambridge, Mass. Memoirs of the Peabody Museum, Vol. 1, No. 6.
- LANDA DIEGO DE, 1864: Relation des Choses de Yucatan. Ed. BRASSEUR DE BOURBOURG. Paris.
- MALER TEOBERT, 1901—1903: Researches in the Central Portion of the Usumatsintla Valley. Cambridge, Mass. Memoirs of the Peabody Museum, Vol. 2, Nos. 1 and 2.
- MALER TEOBERT, 1902: Yukatekische Forschungen. Braunschweig, Globus, Vol. 82, p. 197—230.
- MALER TEOBERT, 1908: Explorations in the Department of Peten, Guatemala, and adjacent Region. Cambridge, Mass. Memoirs of the Peabody Museum, Vol. 4, No. 2.
- MAUDSLAY ALFRED P., 1889—1902: Biologia Centrali-Americana. Archaeology. London.
- MORLEY SYLVANUS G., 1915: An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs. Washington. Bureau of American Ethnology, Bulletin 57.
- MORLEY SYLVANUS G., 1920: The Inscription at Copan. Washington. Carnegie Institution Publication No. 219.
- PALACIOS ENRIQUE JUAN, 1928: En los Confines de la Selva Lacandona. Exploraciones en el Estado de Chiapas. 1926. Mexico.
- SPINDEN HERBERT J., 1924: The Reduction of Mayan Dates. Cambridge, Mass. Papers of the Peabody Museum, Vol. 6, No. 4.
- SPINDEN HERBERT J., 1928: Maya Inscriptions dealing with Venus and the Moon. Buffalo. Bulletin of the Buffalo Society of Natural Sciences, Vol. 14, No. 1.
- THOMPSON J. ERIC, 1929: Maya Chronology: Glyph G of the lunar Series. American Anthropologist, Vol. 31, p. 223—231.

## Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran.

Von Dr. ODO D. TAUERN †, Freiburg i. B.

(Schluß.)

### Die Wahinama-Sprache.

Die Wahinama-Sprache ist der bedeutendste Alfuren-Dialekt von Zentral-seran und wird gesprochen vom Gebiete des Wai-Samal bis zum Gebiete des Sapolewa, vom Hochgebirge bis zur Nordküste. Auch südlich der Hochgebirgskette finden sich noch einige Wahinama-Dörfer, wie Hatita und Selamena. Das vorliegende Material ist in der Hauptsache in Manusela zusammengetragen worden.

Der nächste Verwandte des Wahinama-Dialektes ist der von Wahakajim, der seinerseits im wesentlichen mit dem von Uhei-Kahlakim übereinstimmt.

### Lautlehre.

Die Konsonanten sind *b, d, f, h, k, l, m, n, p, r, s, t, w*.

Das *s* ist immer scharf. Der Buchstabe *g* kommt in dem vorliegenden Material nur dreimal vor, davon zweimal in Fremdwörtern: *gula* Zucker und *Gambiria* Gambir. Außerdem noch in dem Worte *digidigi* Landenge.

In einigen wenigen Fällen wird das *h* scharf aspiriert gesprochen, ähnlich dem deutschen *ch* in machen. Ich habe dafür *ḥ* geschrieben.

Beispiele: *ahila* Klettergurt, *tahanosa* Nashornkäfer, *waluhata* Leiche, *kahewa* Backe u. a. m.

Die Vokale sind *a, e, i, o, u*; das *e* ist stets offen und meist kurz; wo ein langes *e* steht, habe ich *ē* geschrieben. Es wird wie *ä* gesprochen, so in *ēta* Eisen und *eēh* ja.

An echten Diphthongen findet sich nur *ai* und *au*, die durch engen Druck gekennzeichnet werden, zum Unterschiede von getrennt zuprechendem *ai* und *au*.

**Betonung.** Die Betonung erfolgt mit wenigen Ausnahmen, die im Wortregister durch Akzente gekennzeichnet sind, auf der vorletzten Silbe. Hierbei sind auch die echten Diphthonge als zweisilbig anzusehen. Ausnahmen: *lɨfaja* Schmetterling, *láhua* Asche, *búea* Leguan, *ámuni* jener. Die enklitischen Possess.-Pronomina und das Pluralsuffix *re* haben keinen Einfluß auf die Betonung. Man sagt also: *háta-re, íma-re, tína-ku*.

**Wortstämme und Auslaut.** Die Wortstämme sind fast ausnahmslos zweisilbig und enden stets mit einem Vokal, wie auch alle aus einfachen Wortstämmen abgeleiteten mehrsilbigen Worte. Konsonantischer Auslaut findet sich nur bei Fremdwörtern, soweit sie nicht auch eine vokalische Endung angenommen haben, wie *gambiria*.



In Wortzusammensetzungen fallen die substantivischen Suffixe *a* und *e* aus, ebenso wie das *a* in *nia*, dem Possessivsuffix 3. Pers. Sing.

Beispiele: *tasia* Seewasser, *tasi-maramara* Meer (grünes Seewasser), *botua* Nacht, *botu-hua* vorgestern, *kai-nia* sein Stamm, *kai-ni-essa* ein Stamm, *hua-nia* seine Frucht, *hua-ni-essa* fa 1½ Früchte, *waja* Wasser, *wai* Ilepapa Ilepabach.

Bei dem Zusammentreffen zweier gleicher Vokale werden dieselben zu einem zusammengezogen, z. B. *itatuhu* aus *ita-atuhu*, *tutámuni* aus *tuta-ámuni*, *áimare* aus *ai-íma-re*.

#### Substantiva.

Die Haupteigentümlichkeit des Wahinama-Dialektes besteht in einem besonderen substantivischen Auslaut-*a* (im Singular), das die meisten Substantiva tragen, und durch das sie erst als Substantiva gekennzeichnet werden. Soweit der Stamm an und für sich mit einem *a* endet, verschmilzt das Nominalsuffix mit demselben.

Beispiele: *haki* zusammen, *haki-a* das Ganze, *ino* schlafen, *inoino-a* der Schlafplatz, *hoe* rauchen, *hoe-a* der Rauch.

Auch die meisten Fremdworte macht sich der Wahinama-Dialekt mundgerecht, indem er das Nominalsuffix anhängt.

Beispiele: *bawanoa* Zwiebel (Mal.: *bawang*), *lajaloo* Segel (Mal.: *lajar*), *kapaloo* Schiff (Mal.: *kapal*).

**Numerus.** Dem singularischen Suffix *a* entspricht für die Mehrzahl das Suffix *e*. Da, wie bereits gesagt, das *a* am Ende der meisten Substantiva durch Kontraktion aus dem Suffix *a* und einem Stamm *a* entstanden ist, enden solche Substantiva im Plural auf *ae*, das oft fast wie *ai* klingt.

Beispiele: *laisana*, *laisanae* Speer; *iba*, *ibae* Kammer; *luma*, *lumae* Haus.

Ist dagegen das End-*a* nicht zum Stamm gehörig, so steht im Plural *e* allein:

*wow-a* (*wou-a*), *wowe* Feuer; *koan-a*, *koan-e* Reuse; *tiam-a*, *tiam-e* Beil; *waj-a* (*wai-a?*), *waje* Wasser; *ubal-a*, *ubal-e* Hammer.

Endet der Wortstamm mit *e*, so verschmilzt dieses mit dem Pluralsuffix: *akaselea*, *akasele* Rätsel; *komea*, *kome* Maultrommel; *hasobea*, *hasobe* Kopftuch; *lawelawea*, *lawelawe* Spinne.

Endet der Wortstamm mit *i*, *o* und *u*, so hängt er im Plural *e* an:

*loloa*, *lolo-e* Bogensehne; *hu-a*, *hu-e* Haar; *sabakuku-a*, *sabakuku-e* Ring; *husu-a*, *husu-e* Bogen; *wasu-a*, *wasu-e* Hund; *sabi-a*, *sabi-e* Trockengestell; *sabai-a*, *sabai-e* Korb; *bailo-a*, *bailo-e* Matte; *motu-a*, *motu-e* Loch; *tali-a*, *tali-e* Falle; *telo-a*, *telo-e* Banane.

Dagegen heißt es *manusia*, *manusiae* Mensch, da das *a* zum Stamme gehört.

Die wenigen Worte, die kein Nominalsuffix führen, enden meist mit *e*, haben auch im Plural kein Suffix: *use* Fleisch, *ulatawe* Sehne, *ule* Wurm, *uhene*, *uhune* Kind, *ihu* Batate.

Besondere Fälle, für die ich keine Erklärung habe, sind *mosun* Jahreszeit (Plur.: *mosunie*), *lalio* Jahr (Plur.: *lalioa*).

**Teilworte.** Auch im Wahinama-Dialekt gibt es eine große Anzahl Worte, die im Gegensatz zu allen anderen Substantiven das Possessiv-Pronomen nicht präfigieren, sondern suffigieren. Sie drücken Teile eines Ganzen oder verwandtschaftliche Beziehungen aus, auch die Zählworte gehören zu dieser Gruppe.

Beispiele: *kihu* Blume, *huhu* Bergkamm, *wahe* Brühe, *use* Fleisch, *tata* Großvater, *haha* Dachoberfläche, *lohua* Platz unter dem Hause, *hina* Mutter, *ama* Vater, *ehe* Bruder, *hota* Schwester, *mosa* Männchen, *menawa* Gatte, *sawa* Gattin, *tame* (Plur.) Schwiegereltern, *bala* Seite, *lala* Name, *nama* Bucht, *lua* Rinde, *hu* Schale usw. Auch die meisten Körperteile gehören zu dieser Gruppe.

Diese „Teilworte“ oder Suffixnomina<sup>1</sup> sind im Wortverzeichnis mit (SN.) bezeichnet worden. Sie treten alleinstehend nie ohne die folgenden Pronominalsuffixe auf:

- |                            |                                    |
|----------------------------|------------------------------------|
| 1. Pers. Sing. <i>-ku</i>  | 1. Pers. Plur. (inkl.) <i>-ita</i> |
| 2. Pers. Sing. <i>-hu</i>  | 1. Pers. Plur. (exkl.) <i>-ami</i> |
| 3. Pers. Sing. <i>-nia</i> | 2. Pers. Plur. <i>-omi</i>         |

Für die 3. Pers. Plur. gibt es kein Suffix, vielmehr wird da immer das Pronominalpräfix (*ai-*) angewandt, ebenso wie es bei der 1. und 2. Pers. Plur. geschehen kann.

In diesem letzteren Falle bilden die Suffixnomina einen besonderen Plural durch Anhängen von *-re*<sup>2</sup>, während in Verbindung mit den enklitischen Possessiv-Pronominibus eine besondere Pluralform nicht auftritt.

Beispiele: *hata-ku* mein Körper, *lala-hu* dein Name, *lohunia* der Platz unter dem Hause, *hina-ku* meine Frau, *lala-nia* sein Name, *hata-ita* unsere Körper, aber *ita-ehe-re* unsere Brüder, *ai-hata-re* ihre Körper, *omi-hotare* eure Schwester.

Nur in besonderen Verbindungen treten die „Teilworte“ (Suffixnomina) ohne Pronominalsuffixe auf, z. B. in Wortzusammensetzungen wie: *iba-huru-a* Tür (Kammermund). Wie das Beispiel zeigt, nimmt das Substantiv dann sofort das übliche Nominalsuffix *a* an. Ebenso *une-a* Dorn (*une-nia*), *kesu-a* Splitter (*kesu-nia*), Gehacktes, Teil eines Ganzen.

Da mir beim Niederschreiben des Dialektes stets die Form mit dem Pronominalsuffix genannt wurde, ist mir die selbständige Form der meisten Teilworte nicht bekannt; sie werden daher im Vokabular in der Stammform aufgeführt, ohne Zusatz des substantivischen Suffixes.

Bei einigen wenigen Verwandtschaftsbezeichnungen findet sich statt des sonst üblichen Pronominalsuffixes *nia* bei der 3. Pers. Sing. das Suffix *-i*, wie wir es auch bei den meisten benachbarten Dialekten finden.

Beispiele: *tata-i* sein Großvater, *hina-i* seine Mutter, *ama-i* sein Vater, *momo-i* Tante, *ana-i* Kind, Neffe, *owa-i* Tante; auch die beiden Worte *ama-kai* Onkel und *hina-kai* Tante gehören wohl dazu; *ana* findet sich auch in der Bedeutung Kind, oder Junges von Tieren und Sachen. In diesem Falle hängt es aber das Suffix *-nia* an, z. B. *num-ana-nia* Hütte, *wasu-ana-nia* Welpen.

<sup>1</sup> STRESEMANN: Paulohi-Sprache, § 53, und J. C. G. JONKER: Kan men bij de Taalen van den Indischen Archipel...

<sup>2</sup> STRESEMANN: Paulohi-Sprache, § 76, und Dialekt von Uhei-Kahlakim.

Zum Zählen von Sachen und Menschen werden allgemeine Gattungsbegriffe zu Hilfe genommen; diese gehören sämtlich zu den Teilworten.

Beispiele: *kai* Baum zum Zählen von Menschen, *aja kai-ni-essa* ich allein, *omi kai-ni-lua*; *kesu* Stück von einem Ganzen, um Teile von Früchten u. dgl. zu zählen; *huma-hia* Teil von einer Menge, z. B. einem Haufen Bohnen; *hua-nia* und *kesa-nia* Stück zum Zählen von Früchten u. a. m.

Einige Zahlen scheinen auch zu dieser Gruppe zu gehören, und zwar höhere Zahlbegriffe, die wohl ursprünglich aus dem Begriff Haufen, große Menge hervorgegangen sind. 100 heißt *utuniessa*, was offenbar aus *utun-nia-essa* entstanden ist, ebenso wie *keti-ni-essa*, *keti-ni-lua* 10.000, 20.000. Dagegen heißt 1000 *lihuna*, 2000 *lihuna lua* und 100.000 *usatia*.

Besondere Formen für die verschiedenen Geschlechter finden sich nicht.

**Deklination.** Die Kasus werden nicht durch verschiedene Formen, sondern durch die Wortstellung und durch Präpositionen ausgedrückt.

Der Genetiv ist durch seine Stellung direkt vor dem Bezugswort erkenntlich, soweit nicht, wie es meist geschieht, noch ein Possessiv-Pronomen angewandt wird.

Beispiele: *iba-huraa* Tür, *mata wehe-nia* des Auges Wasser (sein), Träne.

Der Akkusativ als direktes Objekt einer Handlung ist erkenntlich an seiner Stellung hinter dem Verbum. In den übrigen Fällen werden Präpositionen zu Hilfe genommen.

### Adjektiva.

Im Wahinama-Dialekte sind die Adjektiva verhältnismäßig sehr zahlreich. Die meisten sind aus Zustandsverben entstanden durch Anhängen des Nominalsuffixes, *mere* gerade sein, *mere-a* gerade, *oho* gut sein und *oho-a* gut. Zu dieser Gruppe gehören auch die folgenden Adjektiva:

|   |                       |                                     |
|---|-----------------------|-------------------------------------|
| <i>mete-a</i> blau, schwarz             | <i>utumole-a</i> rund | <i>low-a</i> ( <i>lou-a</i> ) krank |
| <i>boto-a</i> , <i>botoboto-a</i> groß  | <i>kuru-a</i> fest    | <i>holu-a</i> jung, neu             |
| <i>moini-a</i> scharf                   | <i>ohoho-a</i> gut    | <i>malafu-a</i> trocken             |
| <i>meleka</i> hoch, tief von <i>me-</i> | <i>puti-a</i> weiß    | <i>kete-a</i> kurz                  |
| <i>leke</i> weit (Adv.)                 | <i>leku-a</i> krumm   | <i>huli-a</i> stark                 |
| <i>mutuhe-a</i> lahm                    | <i>bili-a</i> rein    | <i>motu-a</i> trocken               |
| <i>jase-a</i> wild                      | <i>malu-a</i> weich   | <i>tasi-a</i> salzig                |
| <i>monu-a</i> schwer                    | <i>moši-a</i> süß     |                                     |

Andere Adjektiva zeichnen sich durch besondere Endungen aus, wie: *-na*, *-la*, *-ta*. Beispiele:

|                        |                       |                       |
|------------------------|-----------------------|-----------------------|
| <i>kina-na</i> häßlich | <i>mini-na</i> klar   | <i>balama-na</i> kurz |
| <i>hasa-na</i> warm    | <i>lohu-na</i> billig | <i>kolo-la</i> leer   |
| <i>pope-ta</i> naß     | <i>maka-ta</i> hart   |                       |

Das Adjektivum steht hinter dem regierenden Substantivum.

### Pronomina.

**Personalia.** Die Personal-Pronomina treten in drei verschiedenen Formen auf, als selbständige Worte, als Präfixe und als Suffixe.



|                | Selbst.             | Präfix     | Suffix                       |
|----------------|---------------------|------------|------------------------------|
| 1. Pers. Sing. | <i>aja</i>          | <i>a-</i>  | <i>-ja</i>                   |
| 2. Pers. Sing. | <i>ahu, au</i>      | <i>u-</i>  | <i>-u</i>                    |
| 3. Pers. Sing. | <i>eme</i>          | <i>ia-</i> | <i>-i, eme</i>               |
| 1. Pers. Plur. | <i>ita</i>          | <i>ta-</i> | <i>-ita</i>                  |
| 1. Pers. exkl. | <i>ami</i>          | <i>am-</i> | <i>-ami</i>                  |
| 2. Pers. Plur. | <i>omi</i>          | <i>om-</i> | <i>-omi</i>                  |
| 3. Pers. Plur. | <i>asia</i> (Leute) | <i>ai</i>  | ? wahrscheinlich <i>asia</i> |

Die Präfixe und selbständigen Formen werden in der Konjugation angewendet. (Siehe Verben!)

Die Suffixe stehen, wenn das Personal-Pronomen direktes oder indirektes Objekt wird.

**Possessiva.** Die Possessiv-Pronomina treten ebenfalls selbständig auf, als Präfixe und als Suffixe.

|                      | Selbst.                | Präfix           | Suffix           |
|----------------------|------------------------|------------------|------------------|
| 1. Pers. Sing.       | <i>akurahe</i>         | <i>aku-</i>      | <i>-ku</i>       |
| 2. Pers. Sing.       | <i>ahurahe, aurahe</i> | <i>ahu-, au-</i> | <i>-ahu, -hu</i> |
| 3. Pers. Sing.       | <i>ia-rahe</i>         | <i>ia-</i>       | <i>-nia, -i</i>  |
| 1. Pers. Plur. inkl. | <i>ita-rahe</i>        | <i>ita-</i>      | <i>-ita</i>      |
| 1. Pers. Plur. exkl. | <i>amirahe</i>         | <i>ami-</i>      | <i>-ami</i>      |
| 2. Pers. Plur.       | <i>omirahe</i>         | <i>omi-</i>      | <i>-omi</i>      |
| 3. Pers. Plur.       | <i>ai-rahe</i>         | <i>ai-</i>       | nicht vorhanden  |

Die selbständigen Formen stehen entweder allein oder in Verbindung mit einem Hauptworte und können verbale Bedeutung annehmen, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Possessiv-Präfixen: *aku numa* mein Haus, *akurahe numa* mein Haus, oder das Haus ist mein.

Die in der selbständigen Pronominalform auftretende angehängte Besitzpartikel *-rahe* wird auch bei allen anderen Worten angewendet, um sie als den Besitzer zu kennzeichnen oder bei Wortverbindungen den Genetiv auszudrücken, entsprechend dem malayischen *-punja*. Beispiele: *latu-rahe* es gehört dem König, *wowa-rahe hoca* der Rauch des Feuers.

Die enklitischen Formen des Possessiv-Pronomen werden bei den Teilworten, Verwandtschaftsbezeichnungen und Zählworten benutzt, wie bereits früher ausgeführt wurde.

Sonstige Pronomina sind: *ani* dieser, jener; *eme emuni* dieser hier; *amuni* jener dort; *tulue* ein anderer; *sehu* alle, alles; *laite* viele; *ohua* wir beide; *sei?* wer?; *sahule?* was?; *hakia* alles zusammen; *hila?* wieviel? Letzteres wird nachgestellt: *manusia hila?* wieviele Menschen?

**Relativa.** Ein Relativ-Pronomen in unserem Sinne gibt es nicht. Das Wort *maka-*, das in einigen Zusammensetzungen vorkommt, ist eine Partikel, durch die aus Verben Substantiva gebildet werden können, sie entspricht also in gewisser Weise dem Relativ-Pronomen: *makasewa* ein Mann, der singt, ein

Sänger; *maka-hewa* Arzt; *makalua* Feind; *maka-tiki-a* ein Wilder (von *tiki* zerbrechen?). Das gleiche Wort findet sich in den Dialekten Westserans.

### Verba.

Die Verba des Wahinama-Dialektes sind größtenteils durch einfache Wortstämme mit rein verbaler Bedeutung gebildet. Andere Verbalstämme haben sowohl verbale als auch andere Bedeutung, wie z. B. *lissa* Krieg und Krieg führen.

Manche Verba sind auch aus einfachen Stämmen durch Reduplikation gebildet worden, wie *tatala* ausbreiten, *sisina* antworten, *tutuke* gackern, *amamoa* gähnen, *asasau* reden, *lalawa-i* entführen.

Schließlich finden sich einige Verben, die offenbar unter Zuhilfenahme eines Präfixes gebildet worden sind. Dazu gehören: *amata* und *hamata* töten, ausblasen von *mata* tot sein, *hakasi* niesen, *hamalu* schmeicheln.

Unter den Verben sind Hauptgruppen zu unterscheiden:

1. Qualitative Verben.
2. Intransitive Verben.
3. Transitive Verben.
4. Mediale Verben.

1. Die qualitativen Verben bestehen meist aus einfachen zwei-silbigen Wortstämmen und nehmen durch Anfügen des Nominalsuffixes meist adjektivische Bedeutung an (siehe Adjektiva).

Beispiele: *oho* gut sein, *maka* hart sein, *kete* kurz sein, *mete* schwarz sein, *matolu* rot sein, *lo (lou)* krank sein, *mori* frieren, kalt sein, *huli* stark sein.

#### 2. Intransitive Verben:

|                               |                       |                     |
|-------------------------------|-----------------------|---------------------|
| <i>tulu</i> bergab gehen      | <i>hanu</i> aufwachen | <i>alema</i> essen  |
| <i>ino</i> schlafen           | <i>tue</i> sitzen     | <i>rawe</i> hängen  |
| <i>amamoa</i> gähnen          | <i>hoe</i> rauchen    | <i>bete</i> laufen  |
| <i>lehu, leu</i> zurückkehren | <i>taki</i> gehen     | <i>buku</i> fallen  |
| <i>wau</i> einnicken          | <i>bau</i> bellen     | <i>asasau</i> reden |

3. Transitive Verben. Ähnlich wie in manchen benachbarten Dialekten hat man das Bedürfnis, stets das direkte Objekt zu nennen und hängt daher das unbestimmte Pronominalsuffix *-i* an, wenn kein Objekt ausdrücklich genannt wird, sei es ein Substantiv oder ein Pronomen.

Bei manchen Verben ist das Suffix *-i* schon derart Bestandteil des Verbalstammes geworden, daß es sogar stehen bleibt, wenn ein Objekt noch besonders genannt wird. Beispiel: *toho-i* schlagen, *toho-i tifa* Tifa schlagen.

Folgende Verben werden ebenfalls stets mit dem Suffix genannt:

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| <i>obat-i</i> verarzten  | <i>sisina-i</i> antworten |
| <i>hobu-i</i> bedecken   | <i>haku-i</i> fangen      |
| <i>boha-i</i> aufknacken | <i>balu-i</i> einwickeln  |
| <i>heka-i</i> öffnen     | <i>tono-i</i> schlucken   |
| <i>pūla-i</i> hören      |                           |

4. Medial gebraucht werden eine Reihe intransitiver Verben. Sie werden merkwürdigerweise mit den Possessiv-Suffixen verbunden und nicht

etwa, wie man annehmen sollte, mit den Pers.-Pron.-Suffixen. Zu diesen Verben gehören:

Beispiele: *uka-ku* ich bin satt, *muka-i* er schämt sich, *rua-ku* ich verstecke mich.

**Konjugation.** Die Konjugation erfolgt durch Verbindung des Verbalstammes mit den Pronominalpräfixen oder den selbständigen Pronominalformen. Wenn ein Subjekt ausdrücklich genannt wird, kann das Pronomen fortgelassen werden; meist bleibt es aber stehen, z. B. *manua ia-rihu* der Vogel fliegt, *tuan ia-taki* der Herr geht.

Der Wortstamm bleibt bei der Konjugation im allgemeinen unverändert, außer bei einigen vokalisch oder mit *h* anlautenden Verben, die in der 2. und 3. Pers. Sing. ein *k* vorsetzen, resp. das *h* durch *b* ersetzen.

Zu diesen Verben gehört *ae* essen, *ia-kae* er isst, *aja ino* ich trinke, *u-kino* du trinkst, aber *ita ino* wir trinken. Ebenso *oi* sehen, *ino* schlafen, *ori* tragen, *ebele* wegwerfen.

*hoe* rauchen bildet *wowā ia-boe* das Feuer raucht. Ebenso *hanu* aufwachen.

Das Verbum *assasau* reden heißt merkwürdigerweise in der 2. und 3. Person Singularis *bassasau*, woraus vielleicht zu schließen ist, daß es *hassasau* heißt und nur irrtümlicherweise *assasau* notiert wurde.

Nicht zu erklären vermag ich mir die Konjugation von *pulai* hören, die folgendermaßen lautet: *a-pulai* ich höre, *ahu-pulai* du hörst, *ia-pulai* er hört, *ita-*, *ami-pulai* wir hören, aber *omi-hulai* ihr hört und *ai-hulai* sie hören!

Der Imperativ ist gleich der 2. Pers. Sing., aber oft ohne das Pronomen. Z. B. *kae* iß, *sahu* springe.

Eine besondere Verbalform für den Infinitiv gibt es nicht; ebenso wenig für das Partizipium, da der Eingeborne im allgemeinen koordiniert, wo der Deutsche subordiniert, und selbst bei der Koordination werden die Satzteile meist ohne Konjunktion nebeneinander gesetzt.

Hilfsverben sind unbekannt, werden auch nicht benötigt, da die Sprache die qualitativen Verben besitzt, im Gegensatz zu unserer Sprache. Auch das Verbum „haben“ im Sinne von besitzen ist nicht vorhanden, da die selbständigen Poss.-Pronomina die Bedeutung von qualitativen Verben annehmen können: *akurahe* „meinig“ sein, mir gehören, *akurahe numa* das Haus ist mein.

„Sein“, im Sinne von vorhanden sein, wird durch folgende Verben ausgedrückt: *neni* vorhanden sein, *lassi*, *léussi* nicht vorhanden sein, *nani* hier sein, *námuni* dort sein, *némuni* hier in der nächsten Nähe sein.

**Tempus.** Präsens und Präteritum unterscheiden sich nicht. Nur zum Ausdruck der vollendeten oder zukünftigen Handlung werden besondere Partikeln verwendet.

Die Suffixe *-nika* und *-nauna*, ebenso wie die nachgestellten Adverbia *sehu* und *sehu-nika*, drücken die vollendete Handlung aus: *ia-kae-nika* er hat fertig gegessen.

*ala* und *mahe* dienen zum Ausdruck der beabsichtigten Handlung und stehen vor dem Subjekt: *ala ia-taki* er wird gehen, er will gehen, *mahe Tuan ia-sa hoto Munakeleta* der Herr wird auf den Murkele steigen.



## Zahlen.

Es gibt nur Kardinalzahlen.

|               |                     |                          |
|---------------|---------------------|--------------------------|
| 1 <i>essa</i> | 7 <i>hitu</i>       | 100 <i>utuni-essa</i>    |
| 2 <i>hua</i>  | 8 <i>walu</i>       | 1.000 <i>lihuna-essa</i> |
| 3 <i>tolu</i> | 9 <i>siwa</i>       | 20.000 <i>ketini-hua</i> |
| 4 <i>hate</i> | 10 <i>hutu-sa</i>   | 100.000 <i>usatia</i>    |
| 5 <i>lima</i> | 20 <i>hutu-hua</i>  |                          |
| 6 <i>nome</i> | 30 <i>hutu tolu</i> |                          |

Die Einer werden mit den höheren Zahlbegriffen durch *eha* verbunden:

|                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| 11 <i>hutu eha essa</i>         | 113 <i>utuni-essa hutu eha tolu</i> |
| 3002 <i>lihuna-tolu eha hua</i> |                                     |

Die gezählten Objekte werden größtenteils durch die unter den Substantiven genannten **Zählworte** mit den Zahlen verbunden.

Einhalb heißt *fa* und wird ohne Konjunktion mit der ganzen Zahl verbunden: *huani-hua fa* zweieinhalb Früchte.

Iterativzahlen werden durch das Suffixnomen *tau-nia* (Wiederholung) ausgedrückt: einmal *tauni-essa*, zwölfmal *tauni-hutu eha hua*.

## Adverbia.

*nohoki* ja! (emphatisch)  
*helo, eēh* ja, gewiß  
*tebi* ja nicht  
*manai* jetzt  
*manamanai, mamanai* sofort  
*hinahoki* neulich  
*-sehu, -nauna* schon, fertig  
*pakoa, aleka* morgen  
*hinabotua* gestern  
*leatotu* mittags  
*botua* nachts  
*moria, loe* vor Sonnenaufgang  
*koa* nein  
*amuni-koa* keineswegs  
*-essi, -ssi* angehängt, bedeutet nicht  
*amuholuholu, mutuanie* früher  
*wahiamuni* so  
*manika* eben  
*danihatani* heute  
*botuhua* übermorgen, vorgestern  
*pakopako, pilia* morgens  
*mihim* abends  
*samaitihu* mittenachts  
*riaitohu* ab und zu  
*uhei* in Verbindung mit *-essi* noch  
nicht, *uhei ohoa-ssi* noch nicht  
schön

*hini hoto* im Osten  
*hoto* nach Osten  
*narai, amrai* landeinwärts  
*nahoto* oben  
*nahoto homa* von oben  
*hini hoto (bale)* nach oben (unten)  
*ohiohi* wenig  
*lessi* mehr, länger  
*tulue* anders  
*ámuni, námuni, ria* dort  
*naria* dorthin  
*manisa* sicher  
*lohoki, lohohohoki* zusammen  
*habihabi* ungefähr  
*wahi* wie  
*holu* weiter (z. B. gehen)  
*melekessi* nahe  
*roe lusu* draußen (nahe)  
*roe anahaha* im Walde  
*ruana* immer  
*hini jalate* im Westen  
*roe* nach Westen  
*nalau* seewärts  
*nabale* unten  
*nabale homa* von unten  
*hotu, bara* hinaus  
*laite* viel, sehr, überall

|  |                                  |
|--|----------------------------------|
| <i>hiku</i> als, zum Ausdruck des Komparativ           | <i>kesa</i> nur                  |
| <i>-he</i> mal (komm mal!)                             | <i>taka</i> auch                 |
| <i>naani, nani, hinani</i> hier (aus <i>hini-ani</i> ) | <i>leku, holu</i> noch           |
| <i>némuni</i> in der Nähe                              | <i>meleke</i> weit               |
| <i>hímuni</i> dorthin (nahe)                           | <i>roe welewele</i> weit draußen |
| <i>itamai</i> vielleicht                               | <i>riahali</i> drinnen           |
|  | <i>huali</i> lange               |

Bei der Bezeichnung von Ort und Richtung drückt sich der Eingeborne immer sehr präzis aus, indem er die Himmelsrichtung bezeichnet, resp. die Richtung von und nach dem Meere. Ausdrücke wie *ámuni, ria* dort beziehen sich immer nur auf verhältnismäßig geringe Entfernungen.

### Konjunktionen.

*bohi, te* und; wird meist überhaupt nicht ausgedrückt.

|                         |                                |
|-------------------------|--------------------------------|
| <i>te</i> aber          | <i>salai</i> bis               |
| <i>manamanai</i> sobald | <i>djari, deri, sehu bohi,</i> |
| <i>wahi</i> wenn        | <i>mahe</i> dann               |
| <i>mana</i> als, wann   |                                |

*na, ala, lai* damit, um zu, wird meist gar nicht ausgedrückt.

Beispiele: Ich gehe um Wasser zu holen: *ataki a-rana waja, a-taki na-rana waja, a-taki na-a-rana waja.*

### Präpositionen.

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| <i>bohi, ehe, ata</i> mit            | <i>ussu, ussu hini</i> hinein                               |
| <i>saf, tutu</i> bis                 | <i>hotu hotu hini</i> aus, hinaus                           |
| <i>dani — tutu</i> von — bis         | <i>hini, ria, lau, ussu</i> an (z. B. sagen, geben an jem.) |
| <i>hini</i> in, bei                  | <i>ussu, husu</i> nach (werfen)                             |
| <i>ria-hali</i> drinnen in           | <i>hini</i> an, örtlich (an einem Baume)                    |
| <i>roe-lusu</i> außerhalb von        | <i>lohoki bohi, lohohohoki bohi</i> zusammen mit            |
| <i>ala</i> für                       | <i>haki-bohi</i> zusammen, <i>haki ita bohi</i>             |
| <i>hini</i> von                      | <i>tuan</i> wir zusammen mit dem Herrn                      |
| <i>holi</i> von — weg                |   |
| <i>hini, lau, rai, ria, roe</i> nach |   |
| <i>roe-welewele</i> außerhalb von    |   |

*hini* und *ala* werden besonders bei Fragen zur Bezeichnung des Objektes benutzt: *a-denia hini latu* ich frage den König, *itihu* zwischen, *hotowa* vor.

Die Präpositionen *tutu* und *hini* werden meist mit den Richtungsadverbien *lau* seewärts, *rai* landeinwärts, *hoto* ostwärts, *roe* westwärts verbunden, um eine eindeutige Richtungsangabe zu erreichen. Auch *ria* dort wird mit diesen Präpositionen verbunden.

Beispiele: *hini lau Kaloa* nach Kaloa (von Manusela aus), *hini rai Kaloa* nach Kaloa (von de Küste aus), *tutu roe Kanike* nach Kanike (von Manusela aus).

Die Präposition *hotowa* ist aus *hoto-uwa* entstanden.

## Sprachbeispiele.

*A-subu essa wahiamuni, atia ia léussi.*

Ich bekomme eins so, frei es nicht ist.

Wenn ich so eines bekomme, wird es nicht mehr frei.

*Ja rohani (aus roha-ani) ēla.*

Er bricht dies Eisen.

*Roan essa, manusiae raka leussi.*

Regen eins ist, Menschen gehen gibt es nicht.

Wenn es regnet, gehen die Menschen nicht.

*It-atuhu eme, eme atuhu ita, te ita mane-ssi.*

Wir lehren ihn, er lehrt uns, aber wir verstehen es nicht.

*Ai-lofue hoto Wailulu.*

Sie sammeln sich oben in Wailulu.

*Ahu kessi wowa, sama ita ehene.*

Du hole Feuer, gib es uns Brüdern (d. h. allen befreundeten anwesenden Leuten).

*U-saka ami-he wahiaba?*

Warum denn (he) paßt du auf uns auf?

*Ohu-hulahula-i, tebi halikata.*

Wir wollen ihn hören, damit er nicht böse wird.

*Ahu taki lau Ulal, ahū basua umumua, homa, sama Tuan.*

Gehe zum Ulal, wünsche (erbitte) das Heiligtum, komm wieder und gib es dem Herrn.

*Sie-rahe tut-āmuni?*

Wem gehört jenes Haumesser?

*Sali hini Tuan akurahe parasenia.*

Sprich mit dem Herrn von meinem Geschenke (*parasenia* = Present).

*Tuan ia basasau: „Ala waja.“ Ita ete, sama eme hoto,*

Der Herr sagt: „Ich wünsche Wasser.“ Wir bringen es, geben es ihm oben (im

*lai ia kino waja, hoto a-tebi, bohi a-lewa.*

Biwak), damit er Wasser trinkt, oben stelle ich es hin, dann kehre ich zurück.

*Ai haku manua hini āimare (aus ai-ima-re) ai amata ia.*

Sie fangen den Vogel mit ihren Händen, sie töten ihn.

*Ta-taki sasal, manamanai roa subu ita.*

Wir (müssen) schnell gehen, gleich trifft uns der Regen.

*Nabai hala rai Maraina? Hala nani! (husu ani).*

Wo ist der Weg nach Maraina? Der Weg ist dort (folge dort).

*Tolki ia-sali wahiaba? Tolki ia-sali wahiani: „A-leu lau,*

Was sagt der Dolmetscher? Er sagt folgendes: „Ich kehre zurück zum Meer

*hata-ku wahi lowa-ssi, wahi senang (Mal.!) hina-ami, a-leu homa holu*

wenn mein Körper gesund ist, wenn es meiner Frau gut geht, dann kehre ich

*hini Tuan.“*

wieder hieher zurück zum Herrn (zu Ihnen).“



*Manu ia-rihu, ia maliama, bohi a-sike, hese.*

Der Vogel fliegt, er setzt sich nieder, dann ziehe ich (an der Schlinge) und bekomme ihn.

*Hinahoki a-taki himuni, manusia ia hali husu-ja, amuni-he sei omi*  
Eben gehe ich dahin, ein Mensch wirft nach mir, wer von euch hier ist

*hini-te, te makatikia?*

es denn, oder ein Wilder?

*Tuan ia leu, ita sa hoto Munakeleta.*

Wenn der Herr zurückgekommen ist, steigen wir auf den Murkele.

*Ata laha a-sa hoto, hoto aja a-tepi (tebi), a-tepi*

Mit der Fangschnur steige ich hinauf, oben auf dem Baum lege ich sie hin, wenn ich

*sehu, a-tulu tutu bale.*

sie hingelegt habe, steige ich hinunter bis unten.

*Ajani (von aja-ani) kihu-nia.*

Dieses Baumes Blüte ist vorhanden, dieser Baum blüht.

*Ai toho-i tiha ala leana.*

Sie schlagen die Tifa, damit die Sonne scheint.

#### Gebet für Ehen.

*Ai-asse ala-si-hua (ala-asia-hua), ai subu uhene kalu boleh* (Malayisch)  
Sie beten für die zwei Leute, daß sie bekommen Kinder, wenn möglich

*laite, ai taki, ai libe umania, ai subu hihina manauwa*  
viele, wenn sie gehen, Nahrung suchen, daß sie sie bekommen, Frau und Mann

*ai-hata-re ohoohoa, ai-hatare bilia.*  
(sollen haben) ihren Leib gesund, ihren Leib rein.

#### Ahnengebet.

*Holuholu mutuailae. Mutuanie*  
*a-taki bohi hola, ia napa bohi hahua.*  
*Ia busu-a hahua maniaka sasala bohi*  
*unhune, tebi tuali mana a-taki,*  
*a-subu.*

Seit alters her gibt es Ahnengeister. Wenn ich mit der Flinte gehe, wartet er (der Geist) mit einem Schweine. Er gibt mir das Schwein, den schnellen Hirsch mit Jungen, damit es nicht lange dauere, bis ich (etwas) bekomme, wenn ich gehe.

*„Mutuailae! om-hulai! Tata-asia,*  
*aita-sia, omi napa bohi hahua.*  
*asei omi omi tabe tabokoa, omi*  
*pulaue, akalaha, a-tunu sasala.“*

„Ahnengeister, hört! Großväter, Väter, wartet mit einem Schweine. Ich rufe euch. Ihr bekommt Tabak, ihr (bekommt) Pinang, damit ich schnell schieße, wenn ich auf die Jagd gehe.“

Notiz: *asei* und *akalaha* sind aus *a-asei* und *a-akalaha* entstanden. *asei* und *om-hulai* sind Beispiele für das beibehalten des Pronomen als Objekt auch da, wo es nicht nötig wäre.

*Tata* Großvater und *aita* Vater sind hier Begriffe für Vorfahren und werden mit *asia* Leute verbunden, um zu zeigen, daß es sich um eine Reihe von Ahnen handelt, die angerufen werden.

**Krankengebet.**

*Tat-asia, upu-sia, sehu omi omi-rahe tabokoa nani.*

*Uhun-ani hatania lowa, rosa essa, ala omi tana-he holia, ala hata-nia ohoa!*

Großväter, Urgroßväter, ihr alle, euer Tabak ist hier.

Dieses Kindes Leib ist krank, eine Ursache ist vorhanden, nehmt (sie) doch weg, (dann) wird sein Leib gesund werden!

Notiz: Nicht ganz verständlich ist das *a* am Ende von *holi* (von weg). Vielleicht ist es nur euphonisch, ebenso wie das *a* am Ende von *ohoa*, da doch eigentlich *oho* zu erwarten wäre.

**Jagdgebet.**

*Amuni ita asi mutuailae! alek' a-taki, a-subu hahua maniaka.*

Hier rufen wir die Ahnen! (Damit, wenn) ich morgen gehe, ich Schwein und Hirsch bekomme.

**Totengesang.**

*Aina, oae, aina.  
Tebi au-libe-ma.  
Telua rane-nika.*

*Aina, oae, aina.  
Ja nicht suche (ihn) mehr.  
Telu hat ihn geholt.*

*Telu* ist der personifizierte Tod, der Geist, der den Tod verursacht.

**Ilakessa erzählt seine Reise mit Prof. Deninger.**

*Ami taki bohi Tuan, ami lai hini Wanawassa<sup>3</sup>. Tuan denia ala wai Ilepä, Timulei, hini Tutuna<sup>3</sup> Hunassi, Hanuei.*

*Hala matai Aimakasana<sup>3</sup>. Am-huaki hoto hini Muraleama. Ami maliama toa, ami ae. Tuane runu manua.*

*Ami subu Mutuhe. Ami taki Walalea<sup>3</sup>. Ami taki hoto huhu-nia. Am-maliama. Tuani kekere<sup>4</sup>. Ia koi To-hoi, sehu ia koi Munakeleta. Ia koi Hoalea.*

*Luma kohua Tuani-rahe tinue-nia himuni.*

Wir gehen mit dem Herrn, wir gelangen zum Wanawassa. Der Herr fragt nach dem Bach Ilepä und Timulei, bei Tutuna (fragt er) nach dem Hunass- und Hanuei-Bach.

Der Weg teilt sich bei Aimakasana. Wir steigen auf den Muraleama. Wir setzen uns auf den Weg, wir essen. Der Herr schießt einen Vogel.

Wir begegnen dem Mutuhe (Mann). Wir gehen nach Walalea. Wir gehen auf den Bergkamm hinauf. Wir setzen uns. Der Herr macht eine Peilung. Er sieht nach dem Tohoi-Berg, dann nach dem Murkele. Er sieht nach dem Hoale-Berg.

Hier ist der Platz des verfallenen Hauses des Herrn (Assistentensidenten).

<sup>3</sup> Diese Namen bedeuten Punkte auf dem Wege.

<sup>4</sup> *Kekere* ist ein Fremdwort aus dem Holländischen. *Keker* bedeutet Fernrohr (Gucker!) und wird benutzt für alle Apparate, die der Alfur nicht kennt, und durch die der Europäer hindurchsieht, auch der Photographenapparat wird *keker* genannt.

*Deri am-maliama, ami ae, Tuani  
kae. Ami taki. Hala mata Huseahan.*

*Himuni ami tolu, Tuani, aja, Lohossa, ami tolu lulu Huseahan. Welim, Dalip, Djafar, Titopu, ai-hate malilue. Ai lai tutu bale ai-sisua.*

*Ami napa, Tuan kasei, ala lewe:  
„A bale, a homa!“*

*Ai leu tutu hoto. Ami taki holu  
tutu lau walalea.*

*Ami ino. Ami lala Tuanirahe ino-  
inoa. Ami ino botua tutu pilia.*

*Ami tutu tutu bale ai-manie. Am-  
maliama.*

*Ami napa Welim.*

*Ami taki tutu lau Isana.*

*Lau ami subu tulenoë.*

*Ami ae haki, ami bohi Tuani.*

*Ami taki holu tutu lau Selimenai.*

*Ami kia kofi. Ami taki tutu lau  
Wolu.*

*Tuan ia koi hatua, ia rola. Tuan  
denia ala husu-nia. Ami ino hini  
Wolu botuessa, botuhua.*

*Ami taki hini hatu Fuin. Tuan ia  
rola hatue.*

*Afufutun Tuani due <sup>5</sup> (= tue).*

*Ami taki hini Walala. Doe  
(=roe) Mosso, Latan, Mika.*

Dann setzen wir uns und essen,  
der Herr ißt. Wir gehen weiter. Der  
Huseahan (genannte Weg) zweigt ab.

Wir drei, der Herr, ich, Lohossa,  
wir drei folgen dem Huseahan-Weg.  
Wilhelm, Dalip, Djafar und Titopu,  
sie vier verfehlen den Weg. Sie gehen  
hinunter bis zum Sisua-Baum.

Wir warten, der Herr ruft, damit  
sie zurückkommen: „He, von unten  
kommt her!“

Sie kommen wieder bis ganz  
hinauf. Wir gehen weiter bis zur  
Waldhütte (seewärts, da die Wasser-  
scheide überschritten ist).

Wir schlafen. Wir bauen des  
Herrn Schlafplatz (*lala* = Balebale  
bauen). Wir schlafen die Nacht bis  
zum Morgen.

Wir steigen hinab bis zum Du-  
rian-Baum. Wir setzen uns nieder.

Wir warten auf Wilhelm.

Wir gehen bis zum Isana-Bach.

Dort bekommen wir Durian-  
Früchte.

Wir essen zusammen, wir mit dem  
Herrn.

Wir gehen weiter bis zum Dorf  
Selimenai.

Wir kochen Kaffee. Wir gehen bis  
zum Dorf Wolu.

Der Herr sieht Steine, er schlägt  
sie. Der Herr fragt nach seiner (?)  
Pflanzung. Wir schlafen in Wolu  
eine Nacht, zwei Nächte.

Wir gehen zum Felsen Fuin. Der  
Herr schlägt Steine (ab).

Im Dorf Afufutun setzt sich der  
Herr.

Wir gehen zum Walala-Bach.  
(Dann) nach (westlich) dem Dorf  
Mosso und Latan und dem Mika-  
Bach.

<sup>5</sup> *Due* hat hier weniger die Bedeutung sitzen als bleiben, verweilen.



*Hini Hatu Tuan ia due. Ia obati  
karua Mansela. Tuan ia lai Makeriki.*

*Ami ino botuessa hini Hatu.  
Tuani dui surata. Ia denia-ja. Ia  
sali: „Botu-hila ahu leu?“ Deri  
a-sali: „Botuhua a-leu.“*

Im Dorf Hatu setzt sich der Herr. Er verarztet einen Kapalaso aus Manusela. Der Herr erreicht Makeriki.

Wir schlafen eine Nacht in Hatu. Der Herr schreibt einen Brief. Er fragt mich. Er sagt: „In wieviel Tagen gehst du zurück?“ Darauf sage ich: „In zwei Tagen gehe ich zurück.“

In diesem Texte zeigt sich die Unsicherheit in der Aussprache mancher Konsonanten, wie *t* und *r*, die manchmal wie *d* und *r* ausgesprochen werden.

Außer diesen Sprachbeispielen habe ich noch eine sehr große Anzahl Strophen der Gesänge notiert, die bei dem Festgesang (*Sewa*) gesungen wurden gelegentlich der Hochzeit der Tochter des Latu von Manusela mit einem jungen Manne aus Ilella. Die Sprache dieser Strophen ist aber nicht richtiger Manusela-Dialekt, sondern meist alte oder fremde Sprache. Es war mir nicht möglich, eine richtige Übersetzung zu erhalten, außer für einzelne Worte. Es würde daher Platzverschwendung sein, diese Texte in die vorliegende Arbeit aufzunehmen.

Ebensowenig würde es sich lohnen, die Namen der Bewohner von Kaloa, Maraina, Manusela und Umgebung anzuführen, da auch für sie nur hie und da eine Übersetzung bekannt ist.

### Dialekt von Uhei-Kahlakim.

Die Sprache von Uhei-Kahlakim, Wahakajim, Botti, Kobi und Bengoi ist etwas verwandt mit der Sprache Zentralserans, der Wahinama-Sprache, das heißt, sie besitzt eine große Reihe gleicher Grundworte, aber sie enthält auch eine Menge Sprachgut, das sie mit der Sprache der Bonfia-Alfuren Ostserans gemeinsam hat. Auch der Einfluß der Sprache der an der Küste angesiedelten Tobeloresen und Galeloresen ist zweifellos sehr groß. Natürlich wird der Dialekt auch nicht an allen Orten in gleicher Weise gesprochen, so hat er z. B. in Wahukajim viel mehr Worte mit dem Wahinama-Dialekt gemeinsam als in Uhei-Kahlakim.

### Lautlehre.

Im Gegensatz zu den westlichen Dialekten besitzt sie eine große Zahl Worte mit dem Buchstaben *j*, der sonst bei den Alfuren unbekannt ist, z. B. *jahtam* Westen, *fajal* bezahlen, *fajalam* der irdene Kessel, *falkéam* Mais (Man.: *fala*), *fatilim* Bohnen (Man.: *hajila*), *fulaunim* Gold (Man.: *hilawan*, Paul.: *hulawana*, Wemale: *pulawane*).

Der Buchstabe *g* ist unbekannt. In manchen Anlauten wechselt, wohl infolge eines häufigen Sprachfehlers, *d* und *t* in der Aussprache ebenso wie *r* und *d*. Z. B. *reien* und *deien* im Lande, *die* und *tie* bekommen usw.

*h* und *s* im Auslaut von Silben vor Konsonanten werden fast wie *ch* (gutt.) und *sch* gesprochen und werden in der vorliegenden Arbeit durch *h* und *s* wiedergegeben.

In unbetonten Silben schwankt oft die Benutzung von *a* und *e*, *o* und *u*, *i* und *e*.

Die Diphthonge *ei*, *ai*, *oi*, *au*, *ou* werden fast wie zwei Vokale gesprochen, *ei* wird sogar meist wie ein langes geschlossenes *e* mit kurzem *i*-Klang gesprochen; es ist in diesen Fällen durch *ê* wiedergegeben. Sonst ist der *e*-Laut immer offen.

Die Betonung erfolgt mit wenigen Ausnahmen, die im Vokabular durch besonderen Akzent gekennzeichnet sind, auf der vorletzten Silbe, außer wenn die letzte Silbe aus einem Diphthong besteht, da derselbe als zweisilbig aufgefaßt werden muß.

Mit Rücksicht auf die Kürze der Zeit, die zum Studium des Dialektes zur Verfügung stand, ließ es sich nicht vermeiden, daß Unklarheiten bestehen blieben und manche Zweifel nicht geklärt wurden, die sich zum Teil erst bei der Bearbeitung des Materials erhoben haben. Es wurde daher nur so viel in die Grammatik aufgenommen, als positiv feststand und mit Beispielen belegt werden konnte.

### Substantiva.

**Numerus.** Eine Eigentümlichkeit der vorliegenden Sprache ist die Bildung einer besonderen Singular- und Pluralform für Substantiva und Adjektiva durch Anhängen von *am*, *nam* und *lam* an den meist zweisilbigen Wortstamm für den Singular und *im*, *nim* und *lim* für den Plural. Meist wird dabei der Vokal der letzten Stammsilbe ausgestoßen, wenn die beiden letzten Stammsilben den gleichen Vokal enthalten und nicht mehr als zwei Konsonanten dadurch aufeinander folgen. Diese Ausstoßung erfolgt aber nicht, wenn der zweisilbige Stamm durch Verdopplung eines einsilbigen entstanden ist.

Beispiele: *aj*, *ai-am* Baum; *bormulun*, *bormulnam* Donner; *men*, *menam* Vogel; *boy*, *boyam* Berg; *kahak*, *kahakam* Lanze; *wei*, *weilam* Wasser; *hobon*, *hobonam* Flut; *lekel*, *leklam* Finger; *matan*, *matnam* Auge; *kikin*, *kiknam* Kamm; *heilel*, *heilelam* Sieb; *hek*, *heknam* Teller usw.

Von manchen Substantiven kommt nur die Pluralform vor, da der Gegenstand nur in der Mehrzahl vorkommt oder eine Mehrzahl in sich schließt, wie: *hotnim* Geschwister, *arta-im* Brautgabe (aus vielen Tellern etc. bestehend), *keslahim* Asche, *hunhunim* Hof von *hunhun* leer.

**Teilworte.** Eine Pluralbildung wie bei den anderen Seran-Sprachen findet sich nicht. Nur diejenigen Worte, die den Teil eines Ganzen bedeuten, und dazu gehören fast alle Körperteile, bilden einen Plural durch Anhängen von *r* an den Stamm<sup>6</sup>, dem noch ein Vokal vorgefügt wird, falls derselbe nicht sowieso vokalisches endigt. Fast das gleiche findet sich bei dem Wahinama-Dialekt. Diese „Teilworte“ sind als solche im Wörterverzeichnis gekennzeichnet. Diese Pluralform wird immer angewendet, wenn ein Possessiv-Pronomen vor

<sup>6</sup> Siehe STRESEMANN, Paulohi, § 76, Hilfsplural, und Wahinama-Dialekt. Anthropos XXVI. 1931.

das Wort tritt, im Genetiv und in Verbindung mit Adjektiven. Z. B. *ulnim* die Köpfe, aber *it-ulur* unsere Köpfe, *om-matar* eure Augen, statt *matnim*, *nalnim*. Namen, aber *nalar ahtej-im* häßliche Namen.

Diese Gruppe von Substantiven wird auch mit einer besonderen Form der Possessiv-Pronomina aber nur im Singular verbunden, die an den vokalisierten Stamm gehängt wird:

mein *-k*dein *-m*sein *-n*

Beispiele: *hurun tilnim* die Lippen seines Mundes, von *hur-nam*; *ita-nessir ahtêjim* unsere Milchzähne, von *nes-nam*; *si-matar jalnim* ihre Wimpern, von *matnam*; *solo-k-mohos* meine Kehle ist krank, von *sol-nam*; *tinar boi* die Ohren sind taub, taub sein, von *tinnam*; *tinak boi* ich bin taub; *maten sil*, *matan sil* er ist taub.

Ausnahmen: *mat silam* das schielende Auge; *mat-ahlim* Tränen, Wasser des Auges..

**Deklination.** Besondere Kasusformen gibt es nicht, die Sprache behilft sich meist mit Präpositionen. Der Genetiv wird durch die Wortstellung ausgedrückt. Das Substantiv wird dabei in der Stammform vor das regierende Hauptwort gestellt.

Beispiele: *lak-ahlam* Saft des Zuckerrohrs, Zucker; *wah-matnam* Auge des Feuers, Kochplatz; *iben-matnam* Auge des Zimmers, Fenster; *iman (imen)-leklam* der Finger seiner Hand, Finger im allgemeinen, auch ohne besondere Angabe eines Besitzers; *imar-leklam* ebenfalls Finger im allgemeinen; *ai-totnim* Gekochtes (?) des Baumes, Medizin; *ai-lan-totnim* Gekochtes der Blätter des Baumes, Gemüse; *ai-sintam* Holzsplitter.

In derselben Weise werden die Worte mit Gattungsbegriffen verbunden, wie sie besonders beim Zählen in fast allen indonesischen Idiomen üblich sind:

*matan-uslam* eine Kugel, Auge, ein Auge; *matar-usul-lo* zwei Augen; *wê-haslam* ein Bach; *hah-hatnis* ein Stück Schwein, ein Schwein; *men-hat-tol* drei Stück Vogel, drei Vögel.

Ebenso benützt werden die Worte *kei-nis* ein Mann, *kes-nam* Stück, *lumen* (sein) Teil.

Auch der Akkusativ als direktes Objekt wird durch seine Stellung hinter dem regierenden Verbum gekennzeichnet.

Außer der genetivischen Verbindung zweier Substantive gibt es auch richtige zusammengesetzte Worte, in denen der zweite Teil adjektivische Bedeutung hat:

*wê kardlim* Bambuswasser, Wasser aus Bambus; *solun lelenam* Kehlkopf, Kehle für die Sprache; *solun tonkonkam* Schlund, Kehle für den Magen.

### Adjektiva.

Ausgesprochene Adjektiva sind nur wenige vorhanden; denn die meisten Worte, die man dafür halten könnte, sind Verben, die einen Zustand ausdrücken, wie *holo* gut sein.

Von vielen solchen qualitativen Verben gibt es nämlich auch noch ein richtiges Adjektivum. Der Preis ist hoch heißt *hilnam boton*, dagegen der hohe Preis *hilin botam*, ebenso *hik-botam* der große Teller, Schüssel. Die eigentlichen Adjektiva tragen genau wie die Substantiva die Singular- oder Pluralendung, während das regierende Substantiv, mit dem es



einen geschlossenen Begriff bildet, in der Stammform davortritt. Ein Komparativ ist nicht bekannt.

Beispiele: *halilam* alt, *holam* schön von *holo* schön sein, *holholam* neu, *ahtêjam* häßlich, *matikam* klein von *matik* klein sein, *lenkusam* blau, *seikiam* ein anderer, *uhei seikiam* ein anderes Haus, *nun-innam* die weibliche Katze, *annam* klein, *innam* weiblich, *butbutam* weiß, *helam* schwer zu heben, *tinar-holim* schöne Ohren usw.

### Pronomina.

ich *ja*, du *ou*, er *ir*, *ei*, wir (exkl.) *am*, wir (inkl.) *it*, Ihr *om*, sie *si*; ich allein *kise-ja*, du allein *kise-ou* usw.; wir zwei (ich und er) *ito*, (ich und du) *alo*, ihr zwei *olo*, sie zwei *silo*.

Die gleichen Formen werden benutzt, wenn das persönliche Fürwort als Subjekt und Objekt auftritt, z. B. *ou-sama-ir* du gibst ihm.

jemand (malayisch: *orang*) *se*

jemand anderer *seiki-se*

dieser *eïno*, *eïéno*; jener *ime*, beides nachgestellt

dieser Mann (*orang ini*) *se-ino*

wir alle (*kita orang*) *se-it*

einander (*baku*) *o-*, einander treffen *o-tie*

mein (alleinstehend) *jakuei* (mit einem Hauptwort) *jaku-*

dein " *muei* " " " *mu-*

sein " *iralei* " " " *ira-, ir-, i-*

unser " *italei, amralei* " " " *ita-, amra-*

euer " *omralei* " " " *omra-*

ihr " *siralei* " " " *sira-*

sein, wenn der Besitzer besonders genannt wird, *ralê*.

Diese Possessiv-Pronomina werden vor das dazugehörige Hauptwort gestellt. Beispiele: *jaku-uhei* mein Haus, *Paulus ralê* dem Paulus seines.

Bei den Teilworten werden, wie schon oben ausgeführt, außer dem normalen Possessiv-Pronomen im Singular die Pron.-Suffixe *-k*, *-m*, *-n* benutzt:

*jaku-uluk* oder *uluk* mein Kopf, *mu-tenam* oder *tenam* dein Körper, *ir-nessin* oder *nessin* sein Zahn, *ita-matar* unsere Augen usw.

### Verben.

**Konjugation.** Die Konjugation erfolgt durch einfaches Vorsetzen der Personal-Pronomina vor die Verben, die im allgemeinen unverändert bleiben. Nur bei einer Reihe von Verben, die mit einem Vokal oder *h* beginnen, wird in der 2. und 3. Pers. Sing. ein *k* oder *n* vorgesetzt, resp. das *h* im Anlaut in ein *b* oder *k* verwandelt. Beispiele:

| 1                | 2             | 3               | 4               |
|------------------|---------------|-----------------|-----------------|
| <i>ja bekbek</i> | <i>ja ou</i>  | <i>ja umak</i>  | <i>ja hahar</i> |
| <i>ou bekbek</i> | <i>ou nou</i> | <i>ou kumak</i> | <i>ou bahar</i> |
| <i>ir bekbek</i> | <i>ir nou</i> | <i>ir kumak</i> | <i>ir bahar</i> |
| <i>it bekbek</i> | <i>it ou</i>  | <i>it umak</i>  | <i>it hahar</i> |
| <i>am bekbek</i> | <i>am ou</i>  | <i>am umak</i>  | <i>am hahar</i> |
| <i>om bekbek</i> | <i>om ou</i>  | <i>om umak</i>  | <i>om hahar</i> |
| <i>si bekbek</i> | <i>si ou</i>  | <i>si umak</i>  | <i>si hahar</i> |

Nach dem zweiten Schema gehen z. B.:

*ahwal* aufhören, *uhnawa* atmen, *ássubul* beten, *ou* gehen, *abil* kaufen, *ussou* heiraten, *unar* tun.

Nach dem dritten Schema gehen:

*umak* anblasen, *ossor* anspitzen *intobor* aufhängen, *ahléer* aufwickeln, *umer* aufwischen, *humhun* ausblasen, *otor* beißen, *en* essen. *ú* husten, *ila* jagen, *ohok* tragen, *assi* rufen, *ial* kratzen, *esser* bringen, *ahmou* gähnen usw.

Nach dem vierten Schema gehen:

*hahar* anziehen, *hoór* binden, *hokor* brennen, *hato* füllen, *horuk* kommen, *hito* spucken, *halar* tragen.

**Tempus.** Das erzählende Präteritum wird nicht vom Präsens unterschieden, und nur die vollendete Handlung durch Anhängen von *-nik* an den Stamm ausgedrückt: *ja ou-nik*, *it umak-nik*.

Die Zukunft wird ausgedrückt durch Vorsetzen von *mata* oder *wa* vor das Personal-Pronomen: *wa ja ossor*, *mata ja ou*.

**Transitive Verben.** Die meisten transitiven Verben endigen in der vorliegenden Sprache mit einem *r*; bei vielen derselben endigt aber der gleiche Stamm in verwandten Dialekten nicht mit einem *r*, z. B.:

|                         |                           |                 |
|-------------------------|---------------------------|-----------------|
| <i>leher</i> lecken     | heißt im Wahinama-Dialekt | <i>leha</i>     |
| <i>nanar</i> flechten   | „ „ „ „                   | <i>nana</i>     |
| <i>ossur</i> drücken    | „ „ „ „                   | <i>hosso</i>    |
| <i>ranar</i> nehmen     | „ „ „ „                   | <i>rana</i>     |
| <i>unar</i> tun         | „ „ „ „                   | <i>huna</i>     |
| <i>beler</i> einwickeln | „ „ „ „                   | <i>balu(?)</i>  |
| <i>bokor</i> rösten     | „ „ „ „                   | <i>oko</i> usw. |

Es möchte einem scheinen, daß das nicht eigentlich zum Stamm gehörende *r* eine verkürzte Form des Pronomens *ir*, ihn, es ist. Es spricht auch das dafür, daß in keinem Falle das Pronomen *ir* an solche Verben angefügt wurde, obwohl es sonst die Eingebornen bei einer ganzen Reihe von anderen transitiven Verben ohne weiteres taten, bei denen das *ir* am Ende aber ausdrücklich als Objekt bezeichnet wurde und obendrein das gleiche Wort bei anderer Gelegenheit auch ohne die Endung *ir* genannt wurde.

Z. B.: *huhu-ir* ausgießen, *túhej-ir* empfangen, *amat-ir* töten, *rotol-ir* festhalten, *die-ir* finden, *tiba-ir* geben, *sama-ir* geben usw.

Bei einer dritten Reihe von Verben fanden sich zwei Formen, von denen die eine auch mit *r* endigt. Es wird aber nicht etwa die Form ohne das *r* gewählt, wenn noch ein bestimmtes Objekt dazutritt, sondern beide Formen treten gleichberechtigt auf. Man sagt z. B. *unar silwa* Licht machen, und *si un úhej* sie bauen ein Haus. Das gleiche gilt für folgende Verben:

*humhun*, *humhunur* auslöschen, *su*, *suur* stoßen, *bol*, *bolor* spalten, *tol*, *tolur* tragen, *seb*, *seber* tragen, *kuk*, *kukur* tragen, *bih*, *bihur* tragen, *los*, *losun* ausziehen.

Auch bei diesen wurde nie eine Form, wie *tol-ir* oder *tolur-ir*, genannt. Es wird daher wohl das *r* wirklich von dem Pronomen *ir* herzuleiten sein, es wird aber so fest mit dem Stamm verschmolzen sein, daß es nicht mehr als solches empfunden wird, daß aber trotzdem nicht ein Bedürfnis vorhanden ist,

ein unbestimmtes Pronomen zuzufügen, wenn kein bestimmtes Objekt genannt ist.

Außer diesen fast ausschließlich zweisilbigen Stämmen mit transitiver Verbalbedeutung finden sich noch eine Reihe Verben, deren Stamm neben dieser Bedeutung eine zweite besitzt.

Beispiele: *bonur* füllen und *bon* voll sein, *likahir* öffnen und *lika* los sein, *ahnikir* verstecken und *ahnik* sich verstecken, *ulakir* drehen, drillen (einen Kreisel) und *ulak* rollen, *bito* verarzten und *bito* Arzt, *lohuk* sammeln und *lohuk* alle.

### Intransitive Verben:

Beispiele: *dahtul* knien, *doben* stehen, *en* kauen, *ou* gehen, *mē* wachsen, *hoke* leben, *di* fliegen, *het* laufen, *in* trinken, *'sun* kriechen, *moh* lachen.

Im Gegensatz zu den Stämmen mit transitiver Bedeutung finden sich viele einsilbige Stämme mit intransitiver Bedeutung.

Intransitive Verben mit doppelter Bedeutung sind u. a. noch folgende:

*boiboī* rauchen von *boī* Rauch, *sap* gelangen und *sap* bis, *leloī* drängeln und *leloī* weg.

**Qualitative Verben.** Die Zahl dieser Verben ist sehr groß im Verhältnis zur Zahl der reinen Adjektiva. Wie bereits an einigen Beispielen gezeigt worden, können viele dieser Verben auch in transitiver Bedeutung auftreten und verbinden sich in diesem Falle stets mit dem Pronominalsuffix, sofern kein Objekt ausdrücklich genannt ist.

Beispiele: *ahtei* häßlich sein, *bole* faul sein, *male* faul sein, *borok* naß sein, *sesun* kurz sein, *daka* gelb sein, *nina* fett sein, *holo* gut sein, *behel* mager sein, *tihe* breit sein, *bon* voll sein, *boton* groß sein, *buti* weiß sein, *dol* lahm sein, *hohit* stark sein.

Ähnlich wie in anderen Alfuren-Dialekten gibt es Verben, die unpersönlich konstruiert werden. Allerdings kann nur ein Beispiel dafür angeführt werden. Es gibt neben dem normal konjugierten *ja hoke* ich lebe, noch die Form *hokhoke-ja* ich lebe. Du lebst heißt *hokhoke-ou*, ich habe gelebt heißt *hokhoke-ja-nik*, wir werden leben *mata hokhoke-it*.

Relativsätze sind nicht bekannt.

**Fragesätze.** Die allgemeine Fragepartikel ist das angehängte *-te*, wenn nicht sonst noch ein besonderes Fragewort benutzt wird.

Wer? *sia?* was? *esa?* warum, wie? *wep?* wieviel? *inhil?* wo, wohin? *niambé?* wann? *bothil?* woher? *lek-ambé?* *nuk wep?* wie weit *ilá niambé?*

**Verneinung** wird ausdrücklich durch Vorsetzen von *ta-* oder *ter-* vor das verneinte Wort, auch die angehängte Verneinung *essi* kommt vor, scheint aber aus dem Wahinama-Dialekt entlehnt zu sein.

Beispiele: *Jaku ta-mami* ich kaue nicht Betel; *ta-remel* nicht richtig sein; *ta-hu-essi* Pinang ist nicht da; *ta-nini* nicht vorhanden sein; *ta-úhei* und *to-úhei-essi* kein Haus ist da.

### Zahlen.

|                     |                     |                      |
|---------------------|---------------------|----------------------|
| 1 <i>enne</i>       | 5 <i>lim, inlim</i> | 9 <i>siu, insiu</i>  |
| 2 <i>lo, inlo</i>   | 6 <i>noj, innoj</i> | 10 <i>hutus</i>      |
| 3 <i>tol, intol</i> | 7 <i>hit, inhit</i> | 11 <i>hutus elle</i> |
| 4 <i>hat, inhat</i> | 8 <i>wal, inwal</i> | 12 <i>hutus ello</i> |



13 *hutus eltol*117 *utnis hutus el hit*21 *hut-lo elle*265 *utun-lo hut-noi el lim*101 *utnis elle*1000 *lihnis*

Die Formen *inlo*, *intol* usw. treten nur auf, wenn sie allein stehen.

Für die Zahl „eins“ gibt es außer *enne* noch die Form *is* oder *nis*, die an den Stamm gehängt wird, wie bei Hundert und Tausend. Z. B. ein Tjidako *uhl-is*, ein Stein *hat-nis*.

Ordinalzahlen gibt es nicht, nur der erste, *teiteikiam*, und der letzte, *doblutam*. Zur Verbindung der Zahlen mit den gezählten Dingen werden meist die Hilfszählworte benutzt (siehe Substantiva).

**Konjunktionen** werden wenig gebraucht; denn die Sätze pflegen einfach nebeneinander gesetzt zu werden. „Und“ wird nur zum Verbinden von Substantiven gebraucht und entspricht der Präposition mit: *tu*. „Um zu“ heißt *hoit*, *hoin*; „entweder-oder“ heißt *te-te*. „Wenn“ heißt *meiti* oder *tak* und steht zwischen dem Personal-Pronomen und dem Verbum. „Dann“ heißt *matahi*.

**Präpositionen** stehen im allgemeinen vor dem Substantiv:

in, nach *ni*, aus-heraus *hol*, von-weg *holor*, bis *sap*, bis (Zeit) *rut*, jenseits *ni-leloi*, für *nia*, auf *rot*, hinaus *ho*, mit *tu*, an (*akan*) *be*, drinnen-in *roi-utenan* und *roi-falal*, nach (landeinwärts) *rei*, (seewärts) *rau*, (westwärts) *bal*, (ostwärts) *rot*.

*li* in auf (Bon.: *le*) ist mir nur aus dem Beispiel *sah-li-kablan* „auf ein Schiff treten“ bekannt.

Bei, neben und vor werden ausgedrückt durch *ni* unter Zuhilfenahme von *lusam* Seite und *uhnam* Gesicht.

*ni uhei lusam* neben dem Hause, *ni uhak* vor mir, *ni ai uhnam* vor dem Baum.

### Sprachbeispiele.

*Ja tiba-ei momoam*. Ich gebe ihm Tabak.

*Ja tiba momoam ni jejē*. Ich gebe dem Vater Tabak.

*Ja tiba-ei-nik momoam*. Ich habe ihm Tabak gegeben.

*Ja nis ei riba-ja momoam*. Ich wünsche, daß er mir Tabak gibt.

*Inwanam (ir)leher imak*. Der Hund leckt meine Hand.

*Jejē koh tusam ei rutur*. Vater belauert den Hirsch, um ihn zu schießen.

*Ei sim imen (iman) ir-ran aihonim*. Er erhebt seine Hand, um Früchte zu nehmen.

*Jaku úhej boton hēs Paulus ralê*. Mein Haus ist größer als Paulus seines (*hes* mehr als).

### Liambata-Dialekt der Alfuren von Ostseran.

#### Bonfia-Sprache.

Der Bonfia-Dialekt ist die Sprache der Alfuren östlich des Aketernate-Flusses und wird nach den Angaben der Eingebornen im ganzen Ostseran gesprochen. Er besitzt eine Reihe von Besonderheiten, die nur der Dialekt von Uhei-Kahlakim teilweise mit ihm gemeinschaftlich hat. Bei der Kürze meines Aufenthaltes in dem Gebiet der Bonfia-Leute und der Schwierigkeit der Ver-

ständigkeit ist das zusammengetragene Material nicht voll ausreichend und manche Unklarheit hat sich nachträglich herausgestellt. Der im folgenden gegebene Versuch einer Grammatik hat daher auch manche Lücken aufzuweisen, da nur sicher Bekanntes aufgenommen wurde.

Der Bonfia-Dialekt ist offenbar von den Nordmolukken her beeinflusst, wie mancher landfremde Ausdruck beweist. So findet sich das Wort *tif* für See (Misol: *tip*) und *lol* für Bucht (Misol: *lol, lolo*).

Die Verwandtschaft mit dem Dialekt von Uhei-Kahlakim der Lenkeitahe, zeigt sich unter anderem in dem Auftreten der typischen Substantivendungen *am* und *im*, wie bei *bilnam* Muschel und den selbständigen Formen des Personal-Pronomen, *janam* ich, *tanim* wir usw. Das gleiche gilt von dem Ausdruck *weklam bai*, während Wasser sonst *weila* heißt.

### Lautlehre.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Bonfia-Dialektes ist das reichliche Auftreten des Buchstaben *f*, wo sich bei anderen Dialekten Serans ein *h* oder *b* findet. Beispiele:

*jalan* Hand, Man.: *hala*; *fata* Stein, Man.: *hatu*, Mal.: *batu*; *fatan* Körper, Man.: *hata*, Mal.: *badan*; *aftet* häßlich sein, Uh.: *ahtej* *falaila* alt, Uh.: *halilam*, Man.: *ajula*; *felan* schwer sein, Uh.: *hela*; *fila* hören, Uh.: *hulej*, Man.: *hulej*; *fulna* Feder, Uh.: *hulnam*, Man.: *hulu*; Mal.: *buluh*; *joon* Dorf, Uh.: *honam*; *ifa* Batate, Man.: *ihu*; *janaa* Kind, Uh.: *hannam*; *fein* Hälfte, Uh.: *hejnam*; *feta* laufen, Uh.: *het*, Man.: *bete*; *fif* tragen, Uh.: *bihur*, Man.: *bihi*; *fita* spucken, Uh. u. Man.: *hito*; *fua* Pinang, Uh.: *huam*.

Der Buchstabe *g* kommt nicht vor.

Ebenso wie in dem Dialekt von Uhei-Kahlakim tritt dagegen ein Buchstabe auf, der zwischen *d* und *r* steht und so gesprochen wird, daß man die Zungenspitze gegen den hinteren Gaumen drückt und sie beim Sprechen nach vorn schiebt. Dieses palatale *d* habe ich nach der Schreibweise von H. KERN durch *d'* wiedergegeben.

Dieser Buchstabe ist offenbar aus *d* entstanden, da er immer an Stellen auftritt, an denen auch ein *d* stehen kann oder in ähnlichen Fällen wirklich steht. Man sagt sowohl *dindajit* als *d'indajit*, ebenso *d'i* für das Pronominalsuffix 3. Pers. Sing. nach Vokalen, während es nach Konsonanten *di* lautet.

*h* und *s* vor Konsonanten werden vielfach wie schwaches *ch* (gutt.) und *sch* gesprochen, und sind in diesen Fällen durch *h* und *s* wiedergegeben. Z. B. *lihti* drehen, *ahmee* langsam, *aswele* Asche und *anaisla* Messer.

Im übrigen treten die gleichen Konsonanten auf wie in den anderen Seran-Dialekten. Die Vokale sind *a, e, i, o, u*. Ein geschlossenes *e* findet sich nur, wenn Worte, die sonst den Diphthongen *ei* enthalten, den Endvokal in Zusammensetzungen verlieren: *hoteia* Kokosnuß, *hote-wehena* Kokoswasser, oder denselben im Laufe der Zeit verloren haben, wie *kisé* selbst. Dieses *e* ist immer lang. Die übrigen Vokale können lang und kurz sein. Die Betonung hat keinen Einfluß auf die Länge der Vokale.

Die Diphthonge sind *ai, ei, oi, au* und *ou*. Der Akzent liegt dabei auf dem ersten der beiden Vokale. Zur Unterscheidung von nichtdiphthongischen Vokalzusammensetzungen werden die Diphthonge im folgenden stets eng zu-

sammen gedruckt. Z. B. *hoteia*, *ijoi*, *naoi*, *wowoi*, dagegen *falaila*, *ŋotai*, *laita*, *taula*, *raús*, *simais*.

**Auslaut.** Die Worte enden nicht ausschließlich mit Vokalen, wie es in den meisten Seran-Dialekten die Regel ist.

Das *a* im Auslaut wird bei Zusammensetzungen elidiert, wenn es sich um die substantivische Numeralendung handelt.

Beispiele: *kesia*, *kesi-mitawa*, *aia*, *ai-wela*, *ai-wel-katala*, *fikana*, *ŋikan-mitawa*, *fata*, *fat-ilisēna*.

Bei Zusammensetzungen tritt gelegentlich Assimilation ein, so wird aus *matan* : *matam bulal* und aus *lian* : *liambata*.

**Betonung.** Die Worte werden stets auf der vorletzten Silbe betont. Steht ein Diphthong an letzter Stelle, so erhält er den Ton, da er als zweisilbig empfunden wird. Steht er an vorletzter Stelle, so liegt der Ton doch auf dem ersten Vokal des Diphthongen, da darin gerade die Eigentümlichkeit der Diphthonge liegt.

Ausnahmen: *lósina* Mörser, *lúmaa* Pfeil, *kwália* Kessel, *mítawa* groß, *bebéila* Blitz, *úŋeja* (neben *ufa*) Haus, *kanamúmala* Sagorührer, *mul-mátana* Feuerplatz, *néila* männlich, *inana* weiblich, *maléena* Himmel, *séleja* Sarong, *lárana* Jacke, *saláana* Silber, *bária* Werg, *ŋótaa* Schwester, *simais* Hochzeit, *raús* hungrig sein, *ibané* wo?, *keintér* zerbrechen, *ubós* küssen, *mumatá* unreif sein, *masanán* abends, *kisé* selbst

### Substantiva.

**Teilworte.** Die meisten Hauptworte bestehen aus einem zweisilbigen Stamm mit rein substantivischer Bedeutung. Diese Worte zerfallen in den meisten Seran-Dialekten und verwandten Sprachgruppen in solche, die das Possessiv-Pronomen vorsetzen, und solche, die es nachsetzen und mit ihnen ein festes, fast unzertrennliches Ganzes bilden, weil sie selten ohne Bezugswort auftreten oder dasselbe wenigstens stets dazuzudenken ist. Sie bilden einen unveräußerlichen Teil des Bezugswortes oder besitzen sonst eine enge Zugehörigkeit zu ihm. Es sind die sogenannten „Teilworte“<sup>7</sup>.

Im Gegensatz dazu finden wir das bei der Bonfia-Sprache gar nicht; man sagt dort *ja-fatan* für mein Körper, während es z. B. in Manusela *hata-ku* heißt.

Fast bei allen Substantiven aber, die sonst das Possessiv-Pronomen suffigieren, finden wir ein nicht zum Stamm gehöriges *n*, das ein Rest des Pron.-Suffixes 3. Pers. Sing. ist. Das Gefühl dafür ist aber offenbar verlorengegangen.

Beispiele: *fatan* Körper, *ulin* Kopf, *uan* Gesicht, *matan* Auge, *tinan* Ohr, *nilin* Nase, *ŋofon* Mund, *ŋeín* die Hälfte, *luman* Teil, *sanasanan* Ast, ebenso die Zählworte *essin* Stück, *ussan* Perle (Mal.: *bidji*), *katan* Kern (*ulin katan* ein Kopf). Daneben findet sich allerdings auch noch die Form *katala*, in der einfachen Bedeutung von Fruchtkern. Die Endung *la* ist aber offenbar aus dem Uh.-Dialekt übernommen, wo der Stamm *kata* die Numeralendungen *lam* und *lim* annimmt (*kat-lam*, *kat-lim*, Man.: *kata*).

Dagegen fehlt das *n* bei manchen Worten, die in anderen Dialekten zu den Teilworten gehören, wie bei *sisal* Rücken, *kekel* Achselhöhle und *fata*

<sup>7</sup> STRESEMANN, Die Paulohi-Sprache, § 53, und J. C. G. JONKER: Kan men bij de Taalen van den Indischen Archipel an westelijke en une vortelijke Afdelling onderscheiden?



(neben *ĵatan*) das Zählwort für Menschen. Bei den sonst zu der Gruppe der Teilworte gehörigen Verwandtschaftsbezeichnungen findet sich auffälligerweise meist ein nicht zum Stamm gehöriges *i* am Ende, das auch als Überbleibsel des sonst üblichen Pronominalsuffixes aufzufassen ist: *ĵai* Vater, *wowoi* und *naoi* Mutter.

Das Wort *ĵuana* Frucht, das unter der Form *hua*, *pua* etc. in den anderen Dialekten auftritt und sonst das Possessiv-Pronomen suffigiert, scheint so entstanden zu sein, daß dem Pronomenrest *n* das substantivische Anlaut-*a* für den Singular angehängt wurde (siehe Man.-Dial.); das gleiche gilt von *mátana* Auge, Sproß, das gewöhnlich unter der Form *matan* und *mate* auftritt.

Andere Beispiele: *tolna* Ei, *fulna* Feder (Man.: *hulu*), *lilina* Knochen (Paul.: *riŕi*), *iana* Blatt (Uh.: *la-nam*), *leina* Innenraum, und *samana* (neben *saman*) Fleisch.

Außer diesen ursprünglichen Stammworten finden sich auch solche, die aus Verben entstanden sind, wie *lárana* Jacke von *laran* anziehen, *majalea* Sagerührer von *majale* rudern, *delana* Sonnenhitze von *delan* heiß sein.

Andere Substantiva sind durch Reduplikation entstanden: *sekasekata* Seiher, *ŝkosokola* Korb, *bukbukla* Knoten, *bulibulita* Vogelleim, *dubidubili* Damm.

**Wortzusammensetzungen** aus zwei Substantiven in nicht genetiver Stellung sind scheinbar nicht häufig. Ein Beispiel in dem vorhandenen Material ist *lakatu ulin tasia* das Tritonshorn. *Lakatu* und *ulin* stehen dabei in Genetivstellung zueinander: des Kakadu Kopf. *Tasia* Meer aber ist einfach erklärend, d. h. adjektivisch dem *lakatu ulin* angegliedert, während es in Genetivstellung *tasia lakatu ulin* heißen müßte. Eine ähnliche adjektivische Verwendung finden meist die Worte *néila* Mann und *inana* Weib. Auch in der Verbindung *botkahan* scheint *kahan* adjektivisch zu sein. *Bot* ist hier nicht Nacht, sondern, wie oft in anderen Dialekten, gleichbedeutend mit 24 Stunden, und *kahana* Nacht bedeutet zur Nacht gehörig. *Bot kahan* könnte also wörtlich übersetzt werden mit „der zur (kommenden oder vergangenen) Nacht gehörende Tag“.

Auch im Bonfia-Dialekt gibt es besondere **Zählworte**, sozusagen breite Gattungsbegriffe, unter deren Zuhilfenahme Sachen und Menschen gezählt werden. Beispiele: *ussan* entsprechend dem malayischen *bidji*, *matan ussan* ein Auge, *ĵata* Körper zum Zählen von Menschen, *timat ĵatas eínehe* ein Mann, *timat ĵata lua* zwei Leute. Das *s* scheint in *ĵatas* ein Rest des Zahlwortes *sa* zu sein. Daneben findet sich aber auch noch die Form *ĵatan-sa*, *ĵatan-lua* usw., *estna*, *essin* Stück, *katan* Kern und *kai* Holz, Stamm gehören auch zu den Zählworten. Ein Stamm heißt *makalulna keínehe*, wohl aus *kai-eínehe* zusammengezogen, dagegen zwei Stämme *makalulna kai-lua*.

Besondere Formen für die verschiedenen **Geschlechter** finden sich im Bonfia-Dialekt nicht.

**Deklination.** Die **Kasus** werden nicht durch verschiedene Formen der Substantiva, sondern durch Stellung und durch Präpositionen ausgedrückt.

Der **Genetiv** ist an der Stellung erkenntlich, soweit nicht noch ein Possessiv-Pronomen angewendet wird, um die Zugehörigkeit besonders zu betonen. Das im Genetiv stehende Wort ist vorangestellt. Z. B. *qi ikal* Holz-

splitter, *ai inta* Baumrinde, *tasi wehena* Seewasser, *bia lana* Sagoblatt, *ian lilina* Fischgräte.

Der **Akkusativ** als direktes Objekt einer Handlung drückt sich durch seine Stellung direkt hinter dem Verbum aus. In den übrigen Fällen werden Präpositionen zu Hilfe genommen (siehe Präpositionen).

**Numerus.** Im **Singular** führen die meisten Substantiva ein *a* im Auslaut, wie man es z. B. im Wahinama-Dialekt als Regel findet, ebenso wie in einer Reihe anderer Dialekte. Etwas Entsprechendes ist wohl auch die Numeralendung *am*, *lam* und *nam* im Dialekt von Uhei-Kahlakim. Das bei manchen Worten auftretende Doppel-*a* am Ende ist, nach freundlicher Mitteilung von Herrn STRESEMANN, durch Anhängen der Numeralendung *a* an einen mit *a* auslautenden Stamm entstanden.

Beispiele: *bia* Sago, *bária* Werg, *lilajana* Segel, *timata* Mensch, *harkina* Freund, *fulna* Feder, *lakatua* Kakadu, *man'a* Vogel, *ata lana* Dachfläche, Dachbedeckungsblatt, *inata* Bambusfußboden, *ai-tapla* Medizin, *wehena* Wasser, Brühe, *kajisuaa* Gemüse, *ēnaa* Sand, Strand, *halaa* Nest, *malamalaa* Säugling, *fotaa* Schwester, *tataa* Großvater, *wetaa* Schwiegertochter, *fanaa* Kind.

Im **Plural** hängen die Worte statt des *a* ein *e* oder *i* an. Eine Regel dafür kann ich allerdings nicht aufstellen, sondern nur Beispiele anführen, ebensowenig ist mir bekannt, wie sich in der Mehrzahl die Worte verhalten, die im Singular kein substantivisches Auslaut-*a* anhängen.

Beispiele: *lakatue*, *fulni*, *man'i*, *fotaj*, *ata-lani*, *inati*, *ai-tapli*, *harkini*, *weheni*, *kanaruki* Hausfüße, *koefi* Stiefbrüder, *maslete* Geräte.

Bei den wenigen im Wortverzeichnis angeführten Substantiven, die nicht mit einem *a* endigen, sondern mit *e* oder *i*, handelt es sich ganz offenbar um solche, die nur im Plural vorkommen oder die der Gewährsmann aus irgendeinem Grunde in der Mehrzahl genannt hat, z. B. weil die betreffenden Objekte meist in großer Zahl auftreten. Ebenso wurden die Verwandtschaftsbezeichnungen meist offenbar im Plural angegeben.

Beispiele: *umne* Blume(n), *iane* Fisch(e), *ifo* Bohne(n), *isaate* Hölzchen zum Lausen, *lumalote* Gras (als Gattung), *wibale* Kusukusu-Gras (als Gattung), *tume* Laus (Läuse), *uhe* Agas, Gnitze(n), *wuwue* Raupe(n), *umanisi* Mücke(n).

*asaglue* Ehepaar, *aswele* Asche, *bassi* Sagopflanzung, *epehe* Speichel, *mahanasi* Schweiß, *nani* Eiter, *funafuni* Hof, *kolati* Speise, *litali* Harz. Diese Substantiva kommen offenbar schon ihrer Bedeutung nach nur im Plural vor.

*Bofoe*, *busawane*, *momae*, *rawehe* Onkel verschiedener Grade, *maite* Neffe, Nichte, *trisa* Schwager, *tadiliwate* Schwägerin; das sind wohl Pluralformen.

**Präfix-a.** Bei einigen **Verwandtschaftsausdrücken** tritt ein nicht zum Stamme gehöriges Präfix-*a* auf, dessen Bedeutung nicht ganz geklärt ist, z. B. *a-fotaa*, *a-wetaa*, *a-tataa*. Nach Ansicht des Herrn STRESEMANN handelt es sich hier um ein Präfix, das „eigen“ bedeutet, ähnlich wie es sich im Paulohi-Dialekt (siehe daselbst § 82) findet. Also hieße *a-fotai* „die eigenen Schwestern“.

### Adjektiva.

Die Zahl der **echten Adjektiva** ist auch im Bonfia-Dialekt sehr beschränkt, da der Eingeborne meist die zahlreichen Eigenschaftsverben benutzt,

wie *raús* hungrig sein, *koil* lang sein, *lika* offen sein, *limilna* klar sein, *ankoni* kalt sein etc. Die echten Adjektiva sind aus solchen Verben entweder durch Reduplikation oder durch Anfügen einer besonderen Endung entstanden:

*mitamiita* groß von *mita* groß sein, *bitbiti* weiß von *biti* weiß sein, *kakabet* krumm von *kabet* krumm sein, *metametan* von *metan* schwarz sein, *tubatubat* kurz, *anan* klein, *weliwelia* verboten (*pamali*), *kon(g)kon* klein, *bulabulaa* jung, *olaolaa* neu von *ola* schön, gut sein, *mirimiri* schnell, *tifatifa* breit von *tifa* breit, geräumig sein, *malamala* in Verbindung mit *janaa* Säugling und *halahal* stief (*jana halahala* Stiefkind).

*afteta* häßlich von *aftet* häßlich sein, *manan* fest von *mana* hart sein, *ketamaa* ganz, *mitawa* groß von *mita* groß sein, *awakim* stark, *japal* wild, *kejtina* kurz (von der Zeit. Man.: *kete*).

Eine Pluralbildung findet sich offenbar nur, wenn die Adjektiva durch Anhängen der Numeralendungen *a* und *e*, *i* gebildet werden: *jalailla*, *jalaile*.

### Pronomina.

**Personalia.** Die Personal-Pronomina in ihrer selbständigen Form sind:

| Singular              | Plural                      |
|-----------------------|-----------------------------|
| 1. Pers. <i>janam</i> | 1. Pers. inkl. <i>tanim</i> |
| 2. Pers. <i>anam</i>  | 1. Pers. exkl. <i>amnim</i> |
| 3. Pers. <i>inam</i>  | 2. Pers. <i>omnim</i>       |
|                       | 3. Pers. <i>sinim</i>       |

Diesen selbständigen Formen entsprechen die folgenden präfigierten und suffigierten.

| Präfixe   | Singular | Suffixe  |
|---|----------|--|
| 1. Pers. <i>ja-</i>                                       |          | <i>-ja</i>   |
| 2. Pers. <i>a-</i>  |          | <i>-au</i>   |
| 3. Pers. <i>i-</i> , <i>di-</i> (bei qualitativen Verben) |          | <i>-i</i> (meist als indir. Obj.)<br><i>-di</i> (n. Kons.), <i>i</i> (n. Vok.) |
|   | Plural   |  |
| 1. Pers. inkl. <i>it-</i>                                 |          | <i>-ta</i>   |
| 1. Pers. exkl. <i>am-</i>                                 |          | <i>-am</i>   |
| 2. Pers. <i>om-</i>                                       |          | <i>-om</i>   |
| 3. Pers. <i>si-</i>                                       |          | <i>-si</i>   |

Die Präfixe werden bei der Konjugation angewandt (siehe Verba). Die Suffixe stehen in erster Linie, wenn das Personal-Pronomen direktes oder indirektes Objekt wird; außerdem noch in einigen besonderen Verbindungen, wie: wir alle *seft-a* (Mal.: *kitaorang*), ihr alle *seft-om*, ich selbst *kisé-ja*, du selbst *kisé-au*.

Bei den selbständigen Pronominalformen fallen die substantivischen Singular- und Pluralendungen auf, die im Dialekt von Uhei-Kahlakim üblich sind. Merkwürdigerweise sind mir dort die entsprechenden Formen nicht genannt worden. Wahrscheinlich existieren sie dort ebensowenig, wie in dem nahe verwandten Manusela-Dialekt.

**Possessiva.** Im Gegensatz zu einem großen Teile der Seran-Dialekte finden wir nur selbständige und präfigierte Formen, aber keine enklitischen.



| Singular                                       | Plural                             |
|--|------------------------------------|
| 1. Pers. <i>jakula, jaku-, kula-, ja-, ku-</i> | 1. Pers. inkl. <i>itadela, ta-</i> |
| 2. Pers. <i>mula, mu-</i>                      | 1. Pers. exkl. <i>amrela, am-</i>  |
| 3. Pers. <i>idela, di-, ia-</i>                | 2. Pers. <i>omrela, om-</i>        |
|  | 3. Pers. <i>sirela, sira-, si-</i> |

Im Bonfia-Dialekt werden also auch die „Teilworte“ mit dem Personalpräfix verbunden: *nawan metametan lefe ja-falan*, der schwarze Hund leckt meine Hand, *ku-man'a* mein Vogel.

Ist der Besitzer genannt, so wird nicht das Possessivpräfix, sondern ein besonderes Possessivsuffix (*de*) dem Besitzer angefügt, entsprechend dem malayischen *-punja* und dem *-rahe* im Manusela-Dialekt. Z. B. *tata kokona-de janaa* Urenkel, Kind des Enkels. *Jan-de ufeia* Jan's Haus.

#### Sonstige Pronomina.

*namno*, *nameino* dieser, *namsee* jener, diese Leute *si-namno*, jener Mann *i-namsee*. *amba?* wer?, *sia?* was?, *tou* einander, *tou-lubal* miteinander Krieg führen.

#### Verba.

Unter den Verben des Bonfia-Dialektes muß man drei Hauptgruppen unterscheiden:

1. Qualitative Verben.
2. Intransitive Verben.
3. Transitive Verben.

1. Die qualitativen Verben sind im Verhältnis zu den Adjektiven sehr zahlreich und präfigieren stets das Personal-Pronomen, wobei für die 3. Pers. Sing. die Form *di-* auftritt.

Beispiele: *di-lika* er ist frei, *di-merel* er ist gerade, *di-mura* es ist billig, *di-len* es ist wohlschmeckend, *di-mina* er ist fett, *di-ola* er ist gut, *di-mita* er ist groß, *di-mulai* es ist grün.

Aus diesen Verben sind, wie schon an anderer Stelle erwähnt worden, zum Teil Adjektiva gebildet worden, sei es durch Reduplikation oder durch Anfügen einer besonderen Endung.

Scheinbar sehr selten gibt es neben den qualitativen Verben gleichlautende Substantiva, wie z. B. *len* Geschmack und *di-len* es ist wohlschmeckend.

Dagegen werden diese Verben sehr häufig auch in transitiver Bedeutung benutzt. In diesem Falle werden sie stets mit einem direkten Objekt verbunden, und falls kein bestimmtes genannt wird, so nehmen sie das Pronominalsuffix 3. Pers. Sing. an.

Z. B.: *di-lika* es ist offen, *lika-d'i* öffnen, *di-sen* es ist scharf, *sen-di* schärfen.

#### 2. Intransitive Verben:

*ay* gehen, *besan* bellen, *dul, tul* herabsteigen, *soo* bleiben, *koo* blicken, *la* bluten, *luu* sich bücken, *nobit* brennen, *nus* eintreten, *lola* eintauchen, *saa* steigen, *sibil* brennen, *koni* frieren, *mumaf* gähnen, *suk* herabspringen, *uf* husten, *feta* laufen, *lis* liegen.

Sehr auffällig ist, daß ein großer Teil dieser intransitiven Verben einsilbig ist und konsonantischen Auslaut hat. Neben der Form *nobit* gibt es auch *nobinobit* leben und das transitive *nopiti* braten.

Einige intransitive Verben haben neben ihrer verbalen auch substantivische Bedeutung, wie *buja* Rauch und rauchen, *lian* Stimme und tönen.

Endlich entstehen intransitive Verben durch Reduplikation, transitive Verben dieser Art sind mir nicht genannt worden. Beispiele: *nobinobiti* leben, *roiaroia* schwanken, *napanapa* warten, *niraniran* denken.

3. Transitive Verben. Der Bonfia-Dialekt hat das offenbare Bedürfnis, stets das Objekt zu nennen, an dem eine Handlung ausgeführt wird. Im Falle kein bestimmtes genannt wird, so wird wenigstens das Personalpronomen 3. Pers. Sing. als Suffix angehängt. Dieses hat die Formen *di*, *d'i* und *i*. Die ersten beiden sind die häufigsten. Das Pronominalsuffix *di* steht stets, wenn der Verbalstamm mit einem Konsonanten endet:

Z. B.: *tol-di*, *sikukin-di*, *fiʃ-di*, *sipep-di* tragen, *solin-di* vertauschen, *aifel-di* verkaufen, *afnin-di* verstecken, *lis-di* wenden, *larandi* anziehen, *dim-di* aufheben, *tibilun-di* einwickeln, *bil-di* zum Tau drehen, *ran-di* nehmen, *son-di* pflanzen, *sen-di* schärfen, *lis-di* besiegen.

Das Suffix *-d'i* steht nur nach Vokalen:

*fala-d'i*, *sepa-d'i*, *koho-d'i* tragen, *keria-d'i* tun, *belad'i* ändern, *tubad'i* verbrennen, *efe-d'i* vergraben, *bolo-d'i* zerdrücken, *sira-d'i* zerreißen, *bokod'i* spalten, aufschlagen, *amata-d'i* ausblasen, *lika-d'i* befreien, schälen, *rusa-d'i* auspressen und viele andere. (Siehe Wörterbuch.)

In einzelnen Fällen findet sich allerdings auch die Form *di* nach Vokalen, und zwar:

*sai-di* (1) bringen, *sai-di* (2) kratzen, *sahidi* schälen, *samawej-di* mischen und *sisiloro-di* bohren. Es mag sein, daß auch in diesen Fällen das Zungen-*r* steht, aber infolge undeutlicher Aussprache des Gewährsmannes ein *d* notiert wurde.

Auch die Endung *ti* findet sich in einigen Fällen, es ist aber wahrscheinlich, daß bei diesen Verben der Stamm mit *t* endet und daß das *t* und *d* beim Aufeinanderstoßen zu *t* zusammenschmelzen. Dafür spricht auch, daß sich kein Verbum findet, dessen Stamm mit *t* endet und das Suffix *di* anfügt.

Beispiele: *nopiti* braten, *sakati* drehen, *sufati* empfangen, *rukiti* kneten, *har'kati* festhalten, *ufati* schleifen und *lihti* drehen. Bei den Verben *nopiti* und *ufati* habe ich ausdrücklich notiert, daß sie *nopit* und *ufat* heißen, wenn ein Objekt besonders genannt ist.

Das Pronominalsuffix *i* findet sich verhältnismäßig selten, so bei *sun-i* befehlen, *kuse-i* drücken, *haka-i* fangen, *koho-i* tragen, *tie-i* bekommen. Im Falle von *koho* wurde mir sowohl *koho-i* als auch *koho-d'i* genannt, in welchem Falle aber *i* zu setzen ist, ist mir nicht bekannt.

Als letztes sind einige transitive Verben zu nennen, die mit einem nicht zum Stamme gehörigen *r* statt mit *d'i* endigen, wie *foor* binden (Uh.: *hoor*, Paul.: *hoo*), *laar* kochen, *hakar* holen, berühren, *nanar* flechten und *mamar* kauen. Daß es sich hierbei um die übliche Form der Verben handelt, ist zweifelsfrei, da das Verbum *hakar* mir zweimal so genannt wurde, einmal unter der Bedeutung holen und einmal unter der Bedeutung berühren. Daß die verkürzte Form des Suffixes *r* statt *d'i* im Gegensatz zum Dialekt von Uhei-

Kahlakim immer noch als Pronominalsuffix empfunden wird, zeigt sich darin, daß es weggelassen wird, sobald ein Objekt ausdrücklich genannt wird, z. B. *mama fua* Betel kauen.

Das Pronominalsuffix fällt stets weg, wenn ein Objekt besonders genannt ist: etwas anzünden *anuman-di*, aber *anuman moula* Feuer machen, etwas tragen *fij-di*, aber *fij waila* Wasser holen.

Manche Verba treten sowohl in transitiver als intransitiver Bedeutung auf.

Beispiele: *lika* offen sein, *lika-d'i* öffnen, *sen* scharf sein, *sen-di* schärfen, *aifil* Handel treiben, *aifil-di* verkaufen, *afnin* verborgen sein, *afnin-di* verbergen.

Desgleichen gibt es Worte mit verbaler und anderer Bedeutung, wie *buha* der Arzt und verarzten, *ofeli* heraus und *ofelid'i* herausbringen, entfernen, *einehe* zusammen, eins, *einehe-d'i* sammeln.

Ob es mediale Verben gibt, ist mir nicht bekannt, es ist aber sehr wahrscheinlich.

Ein *Passivum* gibt es nicht.

**Konjugation.** Die Konjugation erfolgt durch Verbindung des Stammes mit den Pronominalpräfixen; dies ist die Regel, es kommt aber häufig vor, daß die Präfixe fortfallen, wenn das Subjekt ausdrücklich genannt wird, sei es in der Form eines Substantives oder eines selbständigen Personal-Pronomen.

Z. B.: *nawan metametan lefe ja-falan* der schwarze Hund leckt meine Hand, *janam kobo-d'i* ich hänge etwas auf.

Der Verbalstamm der meisten Verben wird beim Konjugieren nicht verändert, außer bei einer Reihe von solchen, die mit einem Vokal beginnen. Von diesen setzen viele in der 2. und 3. Pers. Sing. ein *k* vor den Stamm:

*uman* anblasen, *ufati* schleifen, *elaka* wollen, *ota* beißen, *eje* graben, *essa* rufen, *ela-ati* senden, *ila* jagen, *ial* kratzen, *oo* sehen, *inan* schwimmen, *uf* lauern (nicht *uf* husten!) *oloberan* einzäunen, *ola* stehen, *use* drücken, *qin* essen.

Ein *n* an gleicher Stelle setzen die Verben *ou* gehen und *una* sagen.

#### Paradigmata:

|                      |               |               |              |
|----------------------|---------------|---------------|--------------|
| 1. Pers. Sing.       | <i>ja-suk</i> | <i>ja-ota</i> | <i>ja-ou</i> |
| 2. Pers. Sing.       | <i>a-suk</i>  | <i>a-kota</i> | <i>a-nou</i> |
| 3. Pers. Sing.       | <i>i-suk</i>  | <i>i-kota</i> | <i>i-nou</i> |
| 1. Pers. Plur. inkl. | <i>it-suk</i> | <i>it-ota</i> | <i>it-ou</i> |
| 1. Pers. Plur. exkl. | <i>am-suk</i> | <i>am-ota</i> | <i>am-ou</i> |
| 2. Pers. Plur.       | <i>om-suk</i> | <i>om-ota</i> | <i>om-ou</i> |
| 3. Pers. Plur.       | <i>si-suk</i> | <i>si-ota</i> | <i>si-ou</i> |

Der Imperativ ist gleich der 2. Pers. Sing. ohne das Pronominalpräfix. Beispiele: *nou* komm, *kola* steh auf, *boko-d'i* spalte es.

Den Infinitiv als besondere Verbalform gibt es nicht. Im Falle der Abhängigkeit zweier Verben voneinander steht das abhängige Verbum bei Subjektsgleichheit ohne Pronominalpräfix: *i-nou fij waila* er geht Wasser holen. Es handelt sich aber hiebei offenbar nicht um einen eigentlichen Infinitiv, sondern lediglich um eine Koordination ohne besondere Konjunktion: Er geht, er holt Wasser.



Ein Partizipium ist nicht bekannt. Der Eingeborne koordiniert überhaupt meist, wo im Deutschen zwei Verben subordiniert werden, und selbst bei der Koordination werden nur selten Konjunktionen benutzt.

**Tempus.** Präsens und Präteritum unterscheiden sich nicht, nur zum Ausdruck einer vollendeten oder zukünftigen Handlung werden besondere Partikeln verwendet.

Das Suffix *-ka* drückt das Perfektum aus: *i-ruti-ka* er hat geschossen; das gleiche wird durch die Anfügung von *sejka* fertig sein erreicht: *a-kain sej-ka* du ißt und bist fertig, d. h. du hast fertig gegessen.

*nabanaba* (von *napanapa* warten) wird als Futur-Partikel vor das Verbum gesetzt: *nabanaba-ja-sai-di* ich werde es bringen.

Hilfsverben sind nicht bekannt. Wo im Deutschen das Verbum „sein“ auftritt, werden meist die qualitativen Verben verwendet.

*Ain* und *namai* bedeuten „sein“ im Sinne von vorhanden sein.

„Haben“ wird durch die Possessiv-Konstruktion ausgedrückt: *nawan mula* der Hund ist der deinige, du hast einen Hund.

### Zahlen.

Es gibt im Bonfia-Dialekt nur Kardinalzahlen:

|  |                           |
|--|---------------------------|
| 1 <i>einehe</i> und <i>sa</i> , letzteres steht nicht allein, sondern tritt nur als Suffix auf sowohl bei den höheren Kardinalzahlen als auch in Verbindung mit den Zählworten | 5 <i>einlima, lima</i>    |
| 2 <i>einlua, lua</i>   | 6 <i>einnom, nom</i>      |
| 3 <i>eintol, tol</i>   | 7 <i>einhit, hit</i>      |
| 4 <i>einhata, hata</i>   | 8 <i>einwal, wal</i>      |
|  | 9 <i>einsiwa, siwa</i>    |
|  | 10 <i>einjusa, jut-sa</i> |
|  | 20 <i>juti-lua</i>        |
|  | 30 <i>juti-tol</i> usw.   |

Die Einer werden mit den Zehnern verbunden durch die Konjunktion *ellan*: 12 *einjusa ellan lua*, 36 *juti-tol ellan nom*.

|   |   |
|---|---|
| 100 <i>utinsa</i> , daneben <i>utinam</i> und <i>utiname</i> , aber nur bei Ein-<br>hundert | 113 <i>utinam jutsa ellan tol</i>   |
| 200 <i>utin-lua</i> usw.  | 1000 <i>lijinsa</i> , daneben bei Eintausend<br><i>lijnam</i> und <i>lijiname</i> |
| 105 <i>utin-sa ellan lim</i>  | 2000 <i>lijin-lua</i> usw.  |

Die Hunderter und Tausender werden durch *to* und verbunden: 1107 *lijiname to utiname ellan hit*.

Die Formen *einehe* — *einjusa* werden nur benutzt, wenn die Zahlen allein stehen, nicht in den Zusammensetzungen mit höheren Zahlen.

Die gezählten Objekte werden fast immer durch die bereits unter den Substantiven erwähnten Zählworte mit den Zahlen verbunden.

Das Wort *ulin* Kopf wird als allgemeines Zählwort für Handlungen benutzt zum Ausdruck der Wiederholung und entsprechend dem deutschen „mal“: *ulin-sa* einmal, *ulin-lua* zweimal.

*feina* Seite (Uh.: *heinam* [Teilwort], Man.: *fa*, Paul.: *hai-ni*) wird in der Form *fein* zum Ausdruck von einhalb benutzt.

In Verbindung mit den Personal-Pronominibus werden die Zahlen ohne Zählworte angefügt:

wir beide (inkl.) *ita-lus*,

sie drei *si-tol*.

### Präpositionen.

*rota* in, auf, vor Vokalen *rot-*, hat als Adverbium die Bedeutung „oben“. *rota* tritt auch in Verbindung mit *leina* auf in der Bedeutung von in etwas drinnen, z. B. *rot ufa leina* im Haus drinnen. *leina* Innenraum ist aus dem ursprünglichen Teilwort *lei* entstanden durch Verkümmern des Suffixes *ni* und Anfügung der Endung *a*, *lei-n-a*.

*nuka* in Verbindung mit Ortsadverbien dient sowohl zur Angabe der Lage als auch der Richtung.

*nuka-rota* im Osten, nach Osten  
(oben)

*nuka-boho* im Westen, nach Westen  
(unten)

*nuka-ré* am Meer und seewärts

*nuka-rá* im Lande und landeinwärts

Die Lage an irgendeinem Orte oder die Richtung dahin wird durch diese Präpositionen ausgedrückt unter Berücksichtigung der geographischen Lage dieses Ortes zum Standpunkte des Redenden.

*nuka-ria* heißt „dorthin“, während „dort“ durch *ria* allein ausgedrückt wird.

*boho* unter und nach unten (statt  
*nuka-boho*)

*ofeli* von, weg

*difau* jenseits

*sapa* bis (örtlich)

*lut* bis (zeitlich)

*tu* und *tula* mit, mit Hilfe von . . .

*bofaitila* zwischen

*le*: 1. in, *ja-so le Jan-de ufeia* ich sitze in Jan's Haus, *laf le kabal* steige ins Schiff; 2. von, örtlich, *le — sapa* von — bis; 3. an, zum Ausdruck des Dativs, z. B. *tan le-i* gib ihm, *janam buha le-i* ich verarzte ihn, gebe ihm Arznei; 4. in Verbindung mit *uan*, *uana* Gesicht in der Bedeutung „vor“, z. B. *le kula-uana* vor meinem Gesicht, vor mir, *le ia-uan* vor ihm.

*tafa* nach, in Verbindungen, wie „werfen nach jemandem“.

Außerdem werden noch einige andere Substantiva, ursprüngliche Teilworte, ohne besonderes Hinzutreten einer Ortspräposition als Präpositionen benutzt, sie werden dem Bezugsworte angehängt. So z. B. *-esna* vor und *-lutna* bei; *ufa-lutna* bei dem Hause, draußen.

### Adverbia.

*otta* jetzt, gerade eben

*atulia* sofort

*mirimiri* sofort

*kameina* gerade, vor kurzem, aber

nicht so unmittelbar vor der Gegenwart wie *otta*

*lenamai* (*len-namai*?) heute, dieser

Tag

*bot-kahan* morgen, gestern; es ist  
entstanden aus *bot* (Man: *botua*,  
Paul: *petu*) und *kahana* Nacht in  
adjektivischer Bedeutung  
*masa* übermorgen  
*botlua* vorgestern  
*bot-tol* vor drei Tagen, in drei Tagen  
*rota* oben  
*anauotolota* von oben  
*diaiwana* im Walde  
*leambente* überall  
*ria* dort  
*hotolia* hierher  
*keitina* lange  
*mirimiri* schnell  
*latilatin* fast  
*imame* wie  
*wēhi* noch  
*natak* sicher  
*laíta jatatela* sehr viel  
*hessi-ka* zu wenig  
*jatatela* zu sehr  
*sefka* fertig, schon, vorbei (Mal.:  
*sudah*)  
*einehe* zusammen

*nikawahka* alle, zu Ende (Mal.:  
*habis*)  
*namboho* unten  
*dilia* drinnen  
*koil* draußen  
*nukaria* dorthin  
*lamaí* hierher  
*kaitinaka* so  
*ahmee* langsam  
*tēten* immer  
*imamno* auch  
*kisei, kisé* nur  
*hindēma* vielleicht  
*laíta* oft  
*tolaitare* wenig  
*hessi* mehr  
*sifsif* zusammen  
*tafei* noch nicht  
*bothila?* wann, in wieviel Tagen?  
*wepa?* warum, wie?  
*mitawepa?* wie groß?  
*d'ibané?* wo, wohin?  
*ēinhila?* wieviel?  
*nukawepa?* woher?

*hessi* mehr wird zum Ausdruck des Komparativs benutzt.

#### Partikeln.

*janám* ja  
*taúla* nein  
*nam-taúla* keineswegs, dieses nicht  
*-é* mal (*nau-é* komm mal)

*io* gewiß  
*nikaa* ja nicht  
*ta-* nicht  
*-te* Fragepartikel

#### Konjunktionen.

*to* und  
*te-te* oder  
*nimami* dann

*lutna* weil  
*umnim* um zu  
*aitinei* sobald





## L'enfant chez les noirs au cercle de Kong (Côte d'Ivoire).

### (Réponses brèves à un questionnaire.)

Par le Rév. Père KNOPS, Mission catholique à Sinématiali par Korhogo (Côte d'Ivoire).

#### Sommaire.

- |  |  |
|--|--|
| 1 <sup>o</sup> Tribu.                                      | 25 <sup>o</sup> Nourriture et alimentation.      |
| 2 <sup>o</sup> Situation géographique.                     | 26 <sup>o</sup> Maladies.                        |
| 3 <sup>o</sup> La mère avant la naissance.                 | 27 <sup>o</sup> Mortalité.                       |
| 4 <sup>o</sup> Nombre des enfants.                         | 28 <sup>o</sup> Vêtements.                       |
| 5 <sup>o</sup> Naissance.                                  | 29 <sup>o</sup> Parure et Coiffure.              |
| 6 <sup>o</sup> Position du père par rapport à l'enfant.    | 30 <sup>o</sup> Logement.                        |
| 7 <sup>o</sup> Dénomination.                               | 31 <sup>o</sup> Mutilation du corps.             |
| 8 <sup>o</sup> Préférence du garçon ou de la fille.        | 32 <sup>o</sup> Circoncision.                    |
| 9 <sup>o</sup> Primogéniture.                              | 33 <sup>o</sup> Sévérité ou douceur.             |
| 10 <sup>o</sup> Jumeaux.                                   | 34 <sup>o</sup> Punitions.                       |
| 11 <sup>o</sup> Enfants illégitimes.                       | 35 <sup>o</sup> Indépendance de l'enfant.        |
| 12 <sup>o</sup> Fiançailles.                               | 36 <sup>o</sup> Conduite morale et sexuelle.     |
| 13 <sup>o</sup> Mariages d'enfants.                        | 37 <sup>o</sup> Travaux enfantins.               |
| 14 <sup>o</sup> Mort des enfants.                          | 38 <sup>o</sup> Jeux, chants, danses.            |
| 15 <sup>o</sup> Orphelins et héritage.                     | 39 <sup>o</sup> Influence religieuse.            |
| 16 <sup>o</sup> Autorité des parents.                      | 40 <sup>o</sup> Autres observations.             |
| 17 <sup>o</sup> Autres personnes qui influencent l'enfant. | a) Amour des parents pour les enfants.           |
| 18 <sup>o</sup> Frères et sœurs.                           | b) L'amour des enfants pour les parents.         |
| 19 <sup>o</sup> Négligence de l'éducation.                 | 41 <sup>o</sup> Contes.                          |
| 20 <sup>o</sup> Constitution intellectuelle de l'enfant.   | a) Déreguenoulène (Conte <i>naffara</i> ).       |
| 21 <sup>o</sup> Influences profitables et arrêtantes.      | b) Conte <i>kiémbara</i> .                       |
| 22 <sup>o</sup> Durée de l'éducation.                      | c) Conte <i>naffara-kiémbara</i> .               |
| 23 <sup>o</sup> Enfants monstrueux.                        | d) Les animaux sauvages (Conte <i>naffara</i> ). |
| 24 <sup>o</sup> Exposition et infanticide.                 |  |

#### 1<sup>o</sup> Tribu.

Les tribus que concernent ces renseignements sont:

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| 1 <sup>o</sup> les <i>Kiémbara</i>           | } de la famille de <i>Sénoufo</i> |
| 2 <sup>o</sup> les <i>Naffara</i>            |                                   |
| 3 <sup>o</sup> les <i>Kouffolo</i>           |                                   |
| 4 <sup>o</sup> les <i>Dioula</i> mandingues. |                                   |

Toutes ces tribus sont composées d'unités soudanaises.

#### 2<sup>o</sup> Situation géographique.

Ces tribus occupent le Nord de la Côte d'Ivoire, particulièrement le cercle de Kong. Les *dioula* sont cependant répandus dans toute l'Afrique Occidentale.

### 3<sup>o</sup> La mère avant la naissance.

Avant le mariage, la mère est rarement enceinte; la corruption n'est pas, chez nos noirs, aussi grande qu'on le croit généralement en Europe. Avant la naissance la mère ne prend aucun soin spécial. Jusqu'à la veille de la naissance de son enfant, elle travaille encore aux champs ou transporte des charges de bois pour sa cuisine. Deux ou trois jours après la naissance de l'enfant elle reprend ses occupations ordinaires. Généralement un ou deux mois avant de donner le jour à son enfant, elle fait la bonne aventure, *sando* comme elle l'appelle, pour que la naissance se fasse sans accident. Dans cette occasion elle fait des sacrifices aux fétiches. La femme *dioula* généralement fait comme la femme *sénoufo*, excepté les sacrifices, puisque presque tous les *Dioula* sont musulmans.

### 4<sup>o</sup> Nombre des enfants..

Les *Dioula* ont moins d'enfants que les *Naffara* et les *Kiémbara*. La raison en est à la vie de prostitution que les femmes *dioula* mènent dans le mariage. C'est chez eux la coutume que la femme en dehors de son époux, en a encore un autre: c'est la polyandrie. Le même jour elle fait souvent le coïtus avec ses deux époux. C'est chez les *Naffara* qu'on trouve le plus d'enfants. Il y a chez eux moins de maladies héréditaires: lèpre, plaies suppurantes provenant du mauvais sang qui se transmet de génération en génération. La mortalité chez les nouveaux-nés est grande, parce que la mère ne peut pas toujours donner beaucoup de soins à son enfant quand celui-ci devient malade. Beaucoup d'enfants meurent par suite de coliques provenant de ce que la mère ne lui donne que son lait. Généralement la femme ne donne qu'un enfant tous les trois ans, parce qu'elle n'a d'autre nourriture à lui donner pendant ces trois ans que le lait de son sein. C'est une des principales raisons de la polygamie dans ces régions.

### 5<sup>o</sup> Naissance.

Pour la naissance, aucune coutume, aucune fête. Chez les *Dioula* cependant on fait une petite cérémonie huit jours après la naissance: l'enfant reçoit un nom et le père distribue des noix de colas et de la nourriture aux amis.

### 6<sup>o</sup> Position du père par rapport à l'enfant.

L'enfant n'appartient pas au père. Ici plus qu'ailleurs vaut l'adage: *partus sequitur ventrem*. La mère n'est qu'un objet prêté par la famille à l'époux. L'enfant appartient pour cela à la mère. Si le père meurt, l'enfant rentre dans la famille de la mère.

### 7<sup>o</sup> Dénomination.

Les *Dioula* islamisés donnent à leurs enfants des noms arabes, souvent transformés: *Mamadou*, *Moussa*, *Bey*, *Osman*, *Karidia*, *Madiara*, *Sarra*, sont des noms très répandus. Ils prennent d'autres noms dans certaines circonstances qui ont précédé ou accompagné la naissance. Ainsi tout enfant illégitime s'appelle *Koura*, si c'est une fille, *Tiécoura*, si c'est un garçon (*tiè* =



homme, *koura* = illégitime). L'enfant reçoit ce nom de «illégitime», parce que le mari de la femme a honte de lui donner un nom et ne veut pas le reconnaître, et que la mère ne peut lui donner un nom parce qu'elle doit faire comme son mari.

Les *Dioula* fétichistes, les *Kiémbara*, les *Naffara* et les *Kouffolo* leur donnent les noms les plus bizarres d'après les circonstances qui ont précédé ou accompagné la naissance. Ces noms sont souvent dûs à des croyances superstitieuses. Voici quelques exemples de noms avec leur origine. Je tiens d'abord à faire remarquer qu'à part quelques légères variantes pour exprimer le genre, les noms s'emploient indifféremment pour les garçons et les filles.

#### Exemples :

*Kagnindia* = veut dire le bel enfant.

*Otiombé* = le petit caïman, ainsi appelé parce que la mère a fait un sacrifice au caïman qui lui a donné en retour cet enfant.

*Nénien* = l'homme rouge, à cause du brun rougeâtre de sa peau.

*Kiniénon* = le bel homme.

*Fonguepan* = le nouvel arrivé.

*Nonbélé* = l'homme petit.

*Paguetonn* = la case couverte, parce que l'enfant est né au moment où la nouvelle case pour la mère était couverte.

*Sargua* = le miel, parce que l'enfant n'a pas crié à la naissance.

*Womorro* = la vipère, ainsi appelé parce que, comme la vipère, son père n'était mauvais que quand il était attaqué ou insulté.

*Kanamon* = fort dans la guerre.

*Ossong* = la grenouille.

*Fangkan* = qui donne du charme.

*Faièrgue* = qui fait de grandes choses; nom donné surtout aux enfants qui d'après les coutumes doivent devenir des chefs.

*Séguetio* = la fille de la brousse (*ségué* = brousse, *tio* = fille). Ce nom vient de ce que la mère est allée faire des sacrifices dans la brousse pour être enceinte de cette fille ou pour bien venir au bout des souffrances de l'enfancement. Pour les garçons, ils s'appellent dans ce cas *séguena* (fils de la brousse).

*Lôôtio* = fille de l'eau. Ce nom est donné à l'enfant quand la mère a fait les sacrifices susdits à l'eau.

*Loona* = fils de l'eau.

*Waguatiennegua* = nous n'allons pas au marché; quand la mère sentit approcher l'enfancement, c'était un jour de marché. C'est pour cela que la mère n'ailait pas au marché et l'enfant reçut ce nom.

#### 80 Préférence du garçon ou de la fille.

Les *Dioula* mandingues préfèrent généralement le garçon à la fille. Ce sont en effet les colporteurs de l'Afrique Occidentale, voyageant de pays en pays avec leur marchandise. Le garçon est meilleur porteur que la fille et il rendra plus de services de cette sorte. Une autre raison est que les *Dioula* sont plus civilisés que les *Sénoujo*; par suite ils tiennent à ce que leur nom leur survive, après la mort, par leurs enfants.

Les *Sénoujo* (*Naffara*, *Kiémbara*, *Kouffolo*, *Niéné*, *Pongala*, *Kassemblé*) préfèrent les filles qui par les mariages sont pour eux une source de richesse. Celui qui veut se marier, doit verser un prix d'achat aux parents de sa future

épouse, prix évalué chez eux à 300 fr. et qui est généralement payé en nature : bœuf, moutons, poulets, chiens ou pagnes.

### 9<sup>o</sup> Primogéniture.

Le premier-né garçon chez nos noirs, a le droit d'aînesse. La fille première-née n'a aucun droit et cède la place au garçon qui vient après.

### 10<sup>o</sup> Jumeaux.

Les jumeaux sont aussi fréquents qu'en Europe. La légende veut que celui des deux jumeaux qui naît le premier est le plus jeune ! Le plus âgé en effet envoie, d'après les traditions locales, son plus jeune frère le premier, pour venir voir avant lui !

### 11<sup>o</sup> Enfants illégitimes.

1<sup>o</sup> Enfants nés illégitimement d'une femme mariée : Ils sont nourris par le mari de la femme qui a commis l'adultère. Chez les *Sénoufo* ils ont les mêmes droits que les enfants légitimes. Chez les *Dioula* ils n'ont aucun droit. Ils n'ont même pas droit d'un nom, puisqu'on ne les appelle pas autrement que *koura*, ou *tiékoura*. Ils sont considérés comme des captifs devant faire les plus mauvais travaux.

2<sup>o</sup> L'enfant illégitime né d'une femme non-mariée appartient au père de la mère.

Les enfants illégitimes sont très nombreux, malgré que nos noirs disposent de puissants moyens pour procurer l'avortement.

Les parents qui voient leur fille enceinte, en sont bien contents puisque cet enfant leur reviendra et est comme une compensation pour la perte qu'il subiront quand leur fille va entrer en mariage et les quittera.

### 12<sup>o</sup> Fiançailles.

Chez nos peuplades primitives, où existe l'esclavage sous toutes ses formes quoique adoucies, il n'y a pas de fiançailles proprement dites. Les chefs appellent les jeunes gens et jeunes filles qui ont l'âge nubile et les accouplent. Dèsque tout est payé le mariage se consomme. Les jeunes filles très belles sont généralement réservées dès leur jeunesse à tel ou tel chef ou notable.

### 13<sup>o</sup> Mariages d'enfants.

N'existent pas.

### 14<sup>o</sup> Mort des enfants.

Les enfants morts n'ont pas droit à la sepulture accompagnée de fêtes et danses des morts, parce qu'ils ne sont pas encore des hommes. Il y a un cimetière spécial pour les enfants généralement à côté du village, celui des vieux étant loin du village.

### 15<sup>o</sup> Orphelins et héritage.

Chez les *Dioula*, les orphelins appartiennent aux parents du père. Dans cette nouvelle condition, ils sont mieux soignés que les autres enfants, car le sentiment de pitié est très développé chez eux.

Chez les *Sénoufo* les orphelins appartiennent aux parents de la mère.

L'héritage, chez les *Dioula*, revient aux enfants, si le père a travaillé seul. Si au contraire le père a toujours travaillé en compagnie de sa famille, l'héritage revient à celle-ci qui a cependant la charge des orphelins. Par suite du matriarcat, en vigueur chez les *Sénoufo*, l'héritage revient chez eux aux neveux du défunt.

#### 16<sup>o</sup> Autorité des parents.

Elle est aussi grande qu'en Europe, même plus grande, puisque les enfants apprennent à obéir plus promptement. Cette autorité est consolidée par une institution fétichiste par laquelle doivent passer tous les noirs *Sénoufo* et où les membres doivent expier par les tortures les plus atroces (incisions, brûlures, etc.) tous les délits envers les parents et autres vieux.

#### 17<sup>o</sup> Autres personnes qui influencent l'enfant.

Les chefs de cour, véritables patriarches, les chefs de canton qui exercent une véritable monarchie absolue sur le pays, sont de puissantes influences qui travaillent sur l'enfant. C'est le chef qui décide à quel fétiche appartiendra l'enfant.

#### 18<sup>o</sup> Frères et sœurs.

Dans chaque famille le frère aîné, appelé généralement grand' frère joue un rôle prépondérant dans la famille. Il a une grande influence sur ses jeunes frères et sœurs. L'amour fraternel n'est pas bien développé chez les *Sénoufo*. Il est plus remarquable chez les *Dioula*.

#### 19<sup>o</sup> Négligence de l'éducation.

L'éducation de l'enfant se borne chez les *Sénoufo* presque exclusivement à l'éducation physique. A partir de l'âge de huit à dix ans il est abandonné à lui-même à ce point de vue. Il est obligé de se débrouiller même pour la nourriture que très souvent il ne trouvera plus chez ceux qui lui ont donné le jour. Chez les *Dioula* mandingues l'éducation est plus soignée. Ils lui donnent même, au moins pour les musulmans, les principales notions religieuses. C'est peut-être une des raisons de la supériorité intellectuelle des *Dioula* sur les *Sénoufo*.

#### 20<sup>o</sup> Constitution intellectuelle de l'enfant.

L'enfant noir se distingue par une forte mémoire. Il en est de même de nos noirs soudanais. Un jour je donnais à l'école une leçon de mémoire de 14 lignes sur le livre. Après cinq minutes je faisais fermer les livres et écrire la leçon. Sur les huit élèves de la classe, trois écrivaient intégralement leur leçon, deux faisaient chacun deux fautes et un quatre fautes.

L'intelligence n'est pas en proportion avec la mémoire. Ils apprendront une leçon de grammaire, mais auront toutes les difficultés à appliquer les règles.

La mentalité primitive n'est pas à chercher les causes des effets. Elle constate seulement les faits et ne remonte pas à leur source. Il est à remarquer



que les enfants *dioula* sont beaucoup plus intelligents que les *Sénoufo*. Mais il arrive l'âge du plein développement physique, accompagné du départ dans les champs où ils s'adonnent aux cultures. Le corps semble alors absorber toutes les forces, aux dépens des facultés intellectuelles: l'enfant arrive à un état d'abrutissement intellectuel et reste dans cet état jusqu'à la maturité, où les facultés recommencent à se développer un peu.

### 21<sup>o</sup> Influences profitables et arrêtantes.

Les influences profitables à l'éducation chez les *Dioula* islamisés, se réduisent à la religion musulmane, écoles coraniques, etc. Chez les *Sénoufo* on ne trouve pas d'influence profitable: il y a surtout l'influence dégradante des vieux fétichistes et l'état d'esclavage dans lequel ils se trouvent.

### 22<sup>o</sup> Durée de l'éducation.

Ne dépasse pas les huit à dix premières années.

### 23<sup>o</sup> Enfants monstrueux.

Il n'y a rien à remarquer chez nos tribus. Il existe quelques hermaphrodites.

### 24<sup>o</sup> Exposition et infanticide.

N'existe pas, puisque l'enfant est une richesse, un capital.

### 25<sup>o</sup> Nourriture et alimentation.

Les deux premières années toute la nourriture est le lait maternel. A la fin de la deuxième année la mère commence à lui faire manger de petits gateaux de farine de maïs et de mil. A la fin de la troisième année elle lui donne des ignames en pâte et peu à peu du riz, du maïs, nourriture ordinaire du noir. L'enfant mange généralement aussi souvent que les autres membres de la famille deux fois par jour: à midi et vers huit heures du soir. C'est le soir que se prend le principal repas. Si la mère est absente, l'enfant devra se priver souvent de toute nourriture jusqu'à la nuit. D'autre part il court souvent chez le voisin pour s'accroupir à côté de lui devant la callebasse à fouton. Le noir de ces régions se nourrit surtout des fruits de la terre: riz, ignames, patates, manioc, mil, haricots de terre, maïs. Il ne mange que très rarement de la viande.

### 26<sup>o</sup> Maladies.

Les principales sont: la gale, l'herpès circiné, conjonctivite, plaies avec hémorragie, plaies des pays chauds, petite vérole, coliques, diarrhées, dysenterie, fièvre bilieuse hémoglobinurique (très rare chez les enfants), lèpre et ver de Guinée.

### 27<sup>o</sup> Mortalité.

La mortalité chez les enfants est grande. Vu cependant le nombre d'enfants malades, vu aussi le peu de remèdes dont nos noirs disposent, il est étonnant qu'il n'y a pas plus d'enfants à mourir.

### 28<sup>o</sup> Vêtements.

Il y a nudité complète pour les deux sexes jusqu'à l'âge de six ou sept ans. A ce moment la femme prend une ceinture en corde ou en perles à laquelle pend par devant un bout d'étoffe. Chez les *Naffara* les filles et les femmes portent par derrière un paquet de feuilles suspendu à cette corde. Les autres femmes *sénoufo* et *dioula* remplacent ces feuilles par un bout de tissu. Les garçons portent au lieu de cette corde une bande d'étoffe appelée *bla*. Elle passe autour des reins et entre les jambes. Chez les *Dioula* cette bande d'étoffe est plus large. Vers douze ans, les enfants *dioula* prennent le petit *boubou*, généralement blanc ou bleu. Les enfants des notables *kiémbara* prennent à ce moment un *boubou* en forme de dalmatique ouverte sur les deux côtés. Les jeunes filles *dioula* prennent vers douze ou quatorze ans un pagne qu'elles attachent autour de la ceinture et qui retombe jusqu'aux genoux. Aux fêtes et aux jours des marchés celles-là aiment à porter de beaux pagnes, surtout pour plaire aux jeunes gens. Les jeunes filles *sénoufo* se contentent de leur habit réduit à la plus simple expression.

Tous ces habits sont tissés par les indigènes. Ils cultivent le coton et le transforment en tissu.

### 29<sup>o</sup> Parure et Coiffure.

Les enfants tout petits ne mettent aucun soin à se parer ni à se coiffer. Quand ils deviennent plus grands cela change. Surtout les *Dioula* aiment à se parer. Aux fêtes, elles portent des bijoux en or, en argent, travaillés par des artisans du pays; bijoux en cuivre, en verroterie. Elles portent des boucles d'oreilles, des anneaux, des colliers, des bracelets, des bagues. Elles rougissent leurs ongles avec du henné, et noircissent leurs lèvres, leurs gencives, leurs paupières. Les plus riches portent aux fêtes des sandales ou sabaras. Toutes les jeunes filles *dioula* tressent leurs cheveux en nattes, qu'elles disposent de différentes façons. Elles serrent leurs cheveux dans un mouchoir acheté dans le commerce.

Les *Kiémbara* et *Kouffolo* (c'est-à-dire les enfants) n'ont pour toute parure que des bracelets en cuir ou en bois et des bagues en cuivre et en fer. Ils portent encore autour des bras et des mains des cauris enfilés sur une corde. Garçons et filles ont la tête rasée.

Les *Naffara* portent la même parure que les *Kiémbara*. Les filles se distinguent cependant par la multiplicité des bracelets et des bagues, surtout à la main gauche. J'ai compté sur une jeune fille: 24 bagues en fer aux doigts de la main gauche, et 8 bracelets en fer au poignet gauche, 4 au poignet droit, 1 bracelet de cuir au-dessus de chaque coude. Garçons et filles portent des anneaux en fer aux oreilles. Plusieurs n'ont qu'un anneau, qu'ils portent à l'oreille gauche. Beaucoup de filles rasent leur tête, plusieurs ne rasent que quelques endroits de leur tête, y laissant ainsi la touffe par devant, et des figures très jolies sur le reste du crâne. Les garçons ont toujours la tête rasée.

Les filles et femmes *naffara* portent dans la lèvre inférieure une pointe en fer ou en ivoire.

Les filles *dioula* portent souvent un anneau en argent à un des doigts du pied. Elles aiment les anneaux d'oreilles. Chez beaucoup, tout le pavillon des oreilles est muni des petits anneaux, parfois en or ou en argent.

### 30<sup>o</sup> Logement.

C'est la case ovale. La plupart du temps les enfants couchent dans la même case que la mère. Cette case est formée d'une petite chambre et d'une sorte de vestibule. Les enfants couchent généralement dans ce vestibule, sur une natte en paille tressée ou sur la terre nue. Quand l'enfant (le garçon) devient grand, il se construit une case. Plusieurs jeunes gens se fabriquent un hamac pour y coucher.

### 31<sup>o</sup> Mutilation du corps.

On ne pratique pas d'autres mutilations que celles de la race. Les *Kiémbara*, *Kouffolo*, *Pallaka*, *Niarajollo*, *Konjollo*, *Pongala*, *Kassemblé* font sur chaque joue trois incisions profondes, partant des oreilles vers la bouche où les trois extrémités se rapprochent. Beaucoup de filles ont encore des mutilations sur le ventre. Ce sont des incisions autour du nombril qui en est le centre, et dont elles partent comme les rayons du soleil, en tout sens. Ces incisions ont parfois 10 cm de longueur.

Les *Naffara* font les mêmes incisions, mais moins profondes. Ils ont, de plus, de petites incisions d'un centimètre de long, partant du haut des oreilles jusqu'au coin des yeux. Beaucoup pratiquent ces mêmes incisions sur toute la largeur du front. Ces mutilations sont faites quand l'enfant a deux ou trois mois.

### 32<sup>o</sup> Circoncision.

Elle se pratique chez toutes nos tribus. Les *Sénoufo* la pratiquent sur les filles seulement. Je ne sais comment elle se pratique ailleurs, mais ici elle consiste dans l'excision du clitoris. Elle est faite quand la fille a atteint sa dixième année environ.

Les *Dioula* mandingues la pratiquent sur les deux sexes. Pour les garçons elle est faite huit jours après la naissance, pour les filles deux mois avant le mariage. La première se fait sans aucune fête extérieure, tandis que la circoncision des filles, appelée excision, est la plus grande fête de l'année.

Cette fête commence à l'apparition de la nouvelle lune. Le soir, à l'apparition de l'astre attendu, les tambours résonnent pour annoncer la fête. Vers neuf heures, les jeunes filles à circoncire sont conduites par les rues, vêtues dans leur habit le plus simple: un bout d'étoffe servant à cache-sexe. Aux poignets et aux pieds elles portent des clochettes primitives qui sonnent sous le mouvement de leur danse. Vers dix heures du soir le bruit cesse. Le septième jour de la lune la même fête recommence. Elle devient plus mouvementée et a lieu jusqu'à minuit. Alors tous les jours, jusqu'à la pleine lune se font toutes les nuits des danses effrénées, accompagnées de scènes de débauche la plus éhontée. Tout le monde en effet y prend part et n'y cherche qu'une occasion pour satisfaire ses appétits charnels auxquels nos noirs satisfont si facilement, n'ayant aucune loi pour y mettre une frein. Le soir de la



pleine lune, la fête est au paroxysme et dure toute la nuit jusqu'au chant de coq. Les fiancés de ces jeunes filles doivent fournir la nourriture à tous ceux qui prennent part à la fête. Ils s'en font un honneur de ce qu'il y ait le plus de nourriture possible, afin que tout le monde puisse prendre part à la fête. Les filles à exciser dansent toute la nuit, et à l'aurore elles boivent un hydromel qui les enivre pour ne pas sentir les douleurs de l'opération qui va suivre. L'excision se pratique dans une grande case. N'importe qui peut y assister, c'est pourquoi il y a toujours des spectateurs. Une femme, professionnelle, prend un couteau, saisit et tire le membre à exciser, et d'un coup de couteau le coupe. Elle enduit la blessure d'un médicament indigène à base de graisse de Karité. Pendant deux semaines les filles restent enfermées. Le dernier jour de la lune est le dernier jour de la fête: nouvelles manifestations de joie accompagnées de danses tumultueuses. Six semaines ou deux mois après, elles sont mariées. Cela tient place de fête de puberté.

Les *Sénoufo* ne font aucune fête à cette occasion.

### 33° Sévérité ou douceur.

Pour corriger leurs enfants, les indigènes emploient surtout la sévérité traduite dans de fortes punitions. Le meilleur moyen pour les diriger est de savoir employer en même temps la sévérité et la douceur.

### 34°. Punitions.

On n'emploie ici d'autre punition que les coups de fouet et l'exposition aux ardeurs du soleil.

### 35° Indépendance de l'enfant.

L'enfant, même marié, continue à faire partie de la famille. Elle lui laisse cependant une certaine indépendance à partir du mariage.

### 36° Conduite morale et sexuelle.

On dit beaucoup de mal des noirs. Les *Sénoufo*, que j'ai eu l'occasion de connaître un peu à fond, ne sont pas si mauvais, si l'on excepte la conduite sexuelle. Je n'ai j a m a i s vu des gens aussi honnêtes au point de vue de la distinction entre «le mien et le tien». Les cas les plus rares de condamnation au tribunal sont les cas de vol. Les enfants sont aussi honnêtes que les vieux; j'en ai l'expérience. Toute la journée j'ai la maison remplie d'enfants. Il est très rare qu'un objet disparaît. C'est surtout la conduite sexuelle qui est mauvaise.

1° Les *Dioula*, et même les *Naffara* pratiquent la polyandrie.

2° Presque tous les noirs sont polygames.

3° Les parents consentent à la prostitution de leur fille.

### 37° Travaux enfantins.

Les petites filles aident leur mère à faire la cuisine. Elles cherchent l'eau à la source, pilent le maïs, les ignames, décortiquent le riz, moulent la farine de maïs, de mil. Elles aident la mère à chercher le bois pour le feu. Les

garçons ne font rien pour aider la mère. Ceux-là, quand ils ont dix ans environ, surveillent les plantations, ce qui n'est pas un plaisir, puisqu'à côté d'un feu ils doivent y passer jour et nuit, par les ardeurs du soleil et par la pluie, exposés aux fauves. Ce sont encore les garçons qui sont chargés de l'entretien des chevaux de leurs maîtres. Tous les matins et tous les soirs ils vont chercher de l'herbe. A l'âge de 15 ans le père leur donne le *daba*, sorte de houe très large, et l'enfant va avec lui à la plantation pour commencer à faire les cultures.

Les jeunes filles *dioula* emploient une grande partie de leur temps à parcourir le pays pour vendre de *kolas*. Les garçons *dioula*, dès qu'ils sont assez grands, accompagnent leur père dans ses voyages et l'aident à porter les charges.

### 38<sup>o</sup> Jeux, Chants, Danses.

1<sup>o</sup> Le jeu appelé *dio* consiste dans une boîte munie d'un certain nombre de trous dans lequel il faut faire tomber des petits cailloux. 2<sup>o</sup> La toupie. 3<sup>o</sup> Les cerceaux.

Le «*Liederschatz*» n'est pas très riche. Il existe quelques contes dans lesquels certains passages sont chantés. Il y a quelques chansons chantées surtout par les jeunes gens. Elles sont très courtes et chantées toujours sur le même air. Voici quelques exemples traduits littéralement des textes que j'ai pu recueillir :

#### Premier Chant :

Jeune homme, reste-là,  
Ne va pas au marché,  
tout ce que tu veux,  
je veux te l'apporter.  
Si tu veux un chapeau en or,  
je veux te l'apporter.  
Si tu veux un chapeau en cuir,  
je veux te l'apporter.

#### Deuxième Chant :

Jeune fille,  
tu as mangé des pistaches,  
tu ne m'en as pas donné.  
Cours, fille,  
tu as mangé des pistaches,  
tu ne m'en as pas donné.

Tout le monde, jeunes et vieux, hommes et femmes, prennent part aux danses. Pas de danses spéciales pour les enfants.

### 39<sup>o</sup> Influences religieuses.

Déjà dès l'enfance toutes les actions tendent au fétichisme auquel les enfants s'adonneront quand ils seront grands. L'influence religieuse sur l'enfant est donc grande. Il prend part aux sacrifices que les parents font aux fétiches. Les diseuses de bonne aventure sont désignées dès leur enfance.

### 40<sup>o</sup> Autres observations.

#### a) Amour des parents pour les enfants.

Les *Sénoufo* et les *Dioula* ne sont pas dépourvus de sentiments, comme on le dit au contraire très souvent. Les parents aiment réellement les enfants. Quand son enfant est absent, la mère est inquiète. Quand il souffre, elle souffre avec lui. Un jour un enfant fut enlevé par une panthère. Armée d'un

couteau elle resta deux jours à l'endroit où l'enfant fut enlevé pour attendre la bête fauve!

Par suite de palabres et de mauvais traitements un enfant s'enfuit de son village. Son père, qui ne savait pas ce qui était arrivé, parce qu'il était absent, vient me trouver. Il me dit: «*Ngana* est parti, je ne mange plus! *Ngana* est parti, je ne dors plus! Mon enfant est parti, je ne travaille plus! Il n'est plus là, je ne repose plus! Il n'est plus là, je pleure! Tu es grand, rends moi mon enfant! Dieu te bénira; mon père est mort, il te bénira; ma mère est morte, elle te bénira; le chef te bénira! Mes frères te béniront!» Et quand je lui retrouvai l'enfant, le père tua une chèvre et me l'envoya. Il tua des poules et des pintades, et me les envoya! Bel exemple d'amour paternel!

#### b) L'amour des enfants pour leurs parents

n'est pas moins grand. Cet amour se manifeste surtout quand l'enfant est séparé de sa mère: en voyage, à la mort, etc. Un jour je me reposais dans un campement. Un jeune homme d'environ 16 ans y attendait aussi la fraîcheur du soir. Il était assis devant le campement, rêveur, les yeux dans le vague. Il frédonnait un air momotone, un air de son pays. C'était d'après ce qu'il frédonnait, un *dioula*. Sa voix s'animait, devenait plus forte et je distinguais à peu près ces paroles:

«Ma mère, tu es si loin,  
Je suis si loin.  
Mère tu es si près,  
Tu es dans mon ventre<sup>1</sup>.

Tu es dans mon ventre,  
Mais je ne te vois pas.  
La lune sera morte  
Quand je te vois.»

Quand les enfants sont éloignés de leurs parents, par suite des circonstances, ils éprouvent souvent le besoin d'aller les revoir. Ils pleurent quand cela leur est refusé.

Quand le père, la mère ou même un frère ou une sœur meurt, la douleur devient aigue. J'ai vu souvent de jeunes filles pleurer à s'évanouir à la mort de leurs parents. En pleurant elles parcouraient les rues, les mains jointes derrière la tête et s'écriant: «Mon père est mort. Je reste seule. Qui s'occuperait de moi?»

#### 41<sup>o</sup> Contes.

Je travaille depuis quelque temps à recueillir tous les contes, légendes, fables du pays que je parcours. D'autres ont fait cet essai avant moi. Ils n'ont pas eu la confiance et n'ont rien appris, le noir s'obstinant à livrer sa pensée avec son folklore à n'importe qui. Depuis que je suis avec eux ils m'ont montré beaucoup de confiance parce que, disent-ils je ne suis pas un blanc comme les autres. Comme je pense écrire un opuscule sur ce sujet, je veux cependant ici publier quelques uns des contes *sénoufo*. Quelques uns ne manquent pas de prolixité et de langueur. Comme les *Sénoufo* ne savent pas écrire, ils tiennent pourtant à ce que ces récits soient transmis intégralement, et ils les apprennent à leurs enfants mot-à-mot. Voici quelques traductions textuelles.

<sup>1</sup> C'est-à-dire: «Dans mon cœur.» P. K.



a) *Déreguenoulène* (Conte *naffara*<sup>2</sup>).

Il y avait un enfant qui était malin. Il s'appelait *Déreguenoulène*. Il y avait encore deux jeunes gens qui étaient malin aussi. Un jour ces deux jeunes gens prirent une vache et dirent: «Nous allons voyager, et si nous trouvons un homme aussi malin que nous, nous lui donnons la vache.» Ils rencontrèrent cet enfant qui était en train de jouer au *diò*<sup>3</sup> et lui dirent: «Va chercher de l'eau au village.» Le petit leur répondit: «Si je pars et que le soleil sort sur le jeu, il faut le mettre à l'ombre.» Quand le soleil sortit sur le jeu, ils ne purent le mettre à l'ombre (puisque les trous pour le jeu étaient dans la terre). Ils les cassèrent. Quand le petit *Déreguenoulène* vint avec l'eau, il vit qu'ils avaient cassé les trous du *diò*. Il leur dit: «Pourquoi n'avez-vous pas mis le jeu à l'ombre?» On lui répondit qu'on ne pouvait pas. Ils dirent encore: «Prends la vache.» Après qu'ils eurent dit: «Prends la vache», ils dirent au petit: «Nous avons pris la vache pour aller en voyage et chercher quelqu'un de plus malin que nous pour la lui donner. Nous avons trouvé que tu es plus malin que nous, et te la donnons!» Le petit paya d'un bon merci. Le petit *Déreguenoulène* alla dans un autre village et donna la vache au chef. Dans ce village il n'y avait pas de vache, il n'y avait qu'un taureau.

La vache avait produit beaucoup de petits. Le père de l'enfant était chef d'un autre village. Un jour l'enfant dit à son père: «Prends-moi; on va aller voir mes bœufs.» Le père lui dit: «Moi qui suis chef, je n'ai pas de bœufs: toi qui es mon fils, comment peux-tu les avoir?» Le père prit l'enfant sur les épaules, et ils partirent voir les bœufs. L'enfant dit à celui à qui il avait donné la vache: «Je viens voir les bœufs.» Celui-ci répondit: «Non, tu n'as qu'une vache, les autres bœufs que tu vois, tu sais, c'est pour mon taureau.» L'enfant dit à son père: «Partons!» Le père reprit l'enfant sur ses épaules. Sur la route, l'enfant dit à son père: «Descends-moi!» Et il retourna au village où il y avait les bœufs. Il dit à celui à qu'il avait donné la vache: «Donne-moi un couteau! Mon père a eu un enfant!» L'autre répondit: «Les hommes ne peuvent être enceints!» Le petit dit: «C'est ton taureau qui a fait ces bœufs?» Il répondit: «Va, emporte les bœufs et laisse mon taureau!»

L'enfant appela son père. Ils emportèrent les bœufs et les partagèrent, lui et son père. Il dit à son père: «Tu vas attacher des lianes vertes à tes bœufs; je vais attacher des lianes sèches à mes bœufs.» Les lianes vertes séchèrent, et l'enfant *Déreguenoulène* dit à son père: «Le berger a perdu tes bœufs!» Le père veut frapper le berger, mais l'enfant lui dit: «Ne le frappe pas, les lianes vertes sont séchées.» Le père veut tuer l'enfant pour prendre tous les bœufs pour lui. Celui-ci va brûler l'herbe sèche derrière le bois fétiche<sup>4</sup>; le bois sacré prend feu et les cases fétiches brûlent. Le père doit donner de la bière de mil aux travailleurs qui travaillent au bois sacré. Il

<sup>2</sup> J'ai traduit textuellement ce conte, avec ses répétitions monotones et les temps de la conjugaison tels qu'on les trouve dans la langue *naffara*.

<sup>3</sup> Le *diò* est un jeu dans lequel on jette des pierres dans des trous creusés en terre.

<sup>4</sup> Autour de bois fétiches, les noirs laissent l'herbe sèche, qu'ils brûlent partout ailleurs.

donne du mil à la mère de l'enfant et lui dit: «Tu vas faire du *dolo*<sup>5</sup> aujourd'hui pour ceux qui travaillent au bois sacré.» L'enfant va creuser un trou pour attraper les rats. Le *vinè*<sup>6</sup> vient. L'enfant dit: «Rats, sortez!» Il prend le *vinè* comme bâton pour tuer les rats. Il a tué les rats, et s'en va à un autre trou. Il creuse ce trou. Un autre *vinè* vient. Il prend le *vinè* comme bâton pour tuer les rats. Il a tué les rats, et s'en va à la maison. Il dit à sa mère: «Donne-moi à manger!» La mère lui dit: «C'est toi qui as brûlé les cases fétiches!» L'enfant dit: «Ce n'est rien, donne-moi à manger!» La mère lui donne à manger. Quand il a fini, il lui demande des graines de callebasse. L'enfant prend les graines de callebasse, les donne à son père et lui dit: «Tu vas semer les graines de callebasse, elles vont pousser aujourd'hui, fleurir et donner des callebasses. Tu arrangeras ces callebasses et on boira le *dolo* avec.» Le père est fâché et ne veut plus reprendre le mil.

Le père veut de nouveau tuer l'enfant. Il creuse un trou dans sa case. L'enfant aussi creuse un trou dans la case de sa mère et le fait joindre au trou dans la case de son père. Le père a chauffé de l'huile pour tuer l'enfant. Alors il prend une natte pour couvrir le trou et met sa tabatière au milieu du trou. Il appelle l'enfant et lui dit: «Donne-moi la tabatière.» L'enfant s'en va prendre la tabatière et tombe dans le trou. Le père dit à ceux qui ont chauffé l'huile: «Apportez l'huile!» L'enfant est sorti du trou dans la case de sa mère, vient chez le père, voit ceux qui jettent l'huile dans le trou et dit à son père: «Que fais-tu? Moi aussi je veux travailler!» Il aide le père à remplir le trou. Le père donne encore aux hommes de l'huile à chauffer. L'enfant fait cuire des haricots. Quand l'huile est bouillante, il dit à l'enfant: «Va derrière le mur!» L'enfant prend le canaris avec les haricots et part derrière le mur. Le père jette deux fois de l'huile bouillante. L'enfant s'en va. Il dit à son père: «Viens manger des haricots!» Le père a mangé les haricots.

Le père dit qu'il va le tuer encore. Il l'a attaché et dit aux gens du village d'aller le jeter dans l'eau. L'enfant dit aux hommes: «Laissez moi aller prendre de la viande là bas où vous voyez les charognards!» Ils le laissent attaché et partent eux-mêmes chercher la viande.

Un *Dioula* vient avec son cheval. Il porte un grand pantalon et une large *boubon* blanc. L'enfant dit: «Viens me détacher!» Le *Dioula* dit: «Si je te détache, tu vas m'attacher.» L'enfant répond: «Non, je ne t'attacherai pas.» Le *Dioula*, le détache, et l'enfant attache le *Dioula*, lui enlève le *boubou*, le pantalon et s'habille. Il prend le cheval, se cache avec le cheval dans le bois. Ceux qui étaient parti chercher la viande, ont mis le *Dioula* dans l'eau et repartent. L'enfant s'en va avec le cheval. Il dit à son père: «Ils m'ont mis dans l'eau, et les gens qui habitent l'eau m'ont donné un cheval.» Le père dit: «Il faut qu'on m'attache, et qu'on me fasse la même chose.» On l'attache, et on le met dans l'eau.

Les bœufs appartiennent maintenant à l'enfant.

<sup>5</sup> Le *dolo* est une bière indigène faite de mil. Il faut cinq jours de fermentation à cette bière pour qu'elle soit buvable.

<sup>6</sup> Le *vinè* est un féticheur habillé un peu comme un charlot; il est masqué. Armé d'un fouet sacré il préside toutes les cérémonies fétichistes.

b) Conte *kiémbara*<sup>7</sup>.

Il y avait une jeune fille qui était orpheline. Elle s'en va pour rester avec une autre femme. Celle-ci ne veut pas la garder avec elle. L'orpheline la quitte et s'en va trouver une autre femme. Celle-là aussi ne veut pas la garder. L'orpheline quitte le village et s'en va monter sur une termitière. Il y avait des hommes qui entouraient la fille. Celle-ci dit à la termitière: «Termitière, ouvre-toi que j'entre. Ma mère n'est plus là, c'est pourquoi je souffre. Mon père n'est plus là, c'est pourquoi je souffre. Termitière, ouvre-toi que j'entre.» La termitière s'ouvre et la jeune fille entre.

Elle reste dans la termitière jusqu'à ce qu'elle est devenue grande et belle. Alors elle sort de la termitière, et trouve qu'elle est grande et belle. Elle va voir le village. On tue des cabris, des moutons, des bœufs, des poules, des pintades. L'un dit: «C'est avec moi que tu vas rester.» Un autre dit: «C'est avec moi que tu vas rester.» Tout le monde dit: «C'est avec moi que tu vas rester.» La fille dit: «Je ne veux pas rester ici.» Elle retourne dans sa termitière, et tout le monde pleure et ne veut pas qu'elle rentre dans la termitière.

C'est pourquoi, si quelqu'un a perdu son père et sa mère, il y a toujours quelqu'un qui le prend.

c) Conte *naffara-kiémbara*.

Des hommes étaient partis cultiver. Quand ils avaient fini de travailler, ils allaient manger des ignames.

Une jeune fille vient avec sa mère. Les travailleurs voient la jeune fille venir; un seul ne la voit pas. La mère revient avec la fille. Les travailleurs mettent les pelures d'ignames devant celui qui n'avait pas vu la jeune fille. Quand la mère vient chez les travailleurs elle dit: «Celui qui mange beaucoup c'est à celui-là que je donne ma fille. Quand il donnera à manger à sa femme, il donnera beaucoup, et ma fille aura beaucoup à manger.» Les autres travailleurs ont honte maintenant.

d) Les animaux sauvages (Conte *naffara*).

Les animaux sauvages avaient une belle femme. Ils étaient embarrassés pour savoir qui devait la prendre. Ils disaient: «Allons danser sur une pierre. Celui qui dansera sur une pierre jusqu'à ce qu'il y ait de la poussière, c'est à celui-là qu'on donnera la femme.» Ils ont tous dansé, mais la poussière n'est pas sortie de la pierre. Le lièvre met de la cendre dans son pantalon. En dansant, la cendre tombe sur la pierre. On dit que le lièvre a dansé jusqu'à ce qu'il y eût de la poussière. L'éléphant dit: «C'est moi qui suis le plus gros. Comment? C'est moi qui ai dansé, et il n'y a pas eu de poussière? Le lièvre, qui ne vaut même pas un de mes doigts, a pu danser jusqu'à ce qu'il y a eu de la poussière? Ce n'est pas vrai.» Les autres disent: «Recommençons à danser!» L'éléphant dit: «Non, c'est moi avec le lièvre qui allons danser.» L'éléphant danse. Le lièvre dit: «Balayez la pierre, et après ce sera mon tour.» On balaie la pierre et le lièvre danse à son tour. La cendre sort sur la pierre et on dit: «C'est de la poussière; le lièvre aura la femme.»

<sup>7</sup> Ce conte se rapporte au no. 15 du questionnaire.



Le lièvre a pris la femme. Celle-ci gagne un enfant.

Un jour la femme part à la source chercher de l'eau. Pendant son absence l'enfant pleure. Le lièvre prend l'enfant et dit: «Tais-toi! On avait dit: il faut qu'on danse sur une pierre; celui qui danse jusqu'à ce qu'il y a de la poussière, celui-là gagne ta mère. J'ai mis de la cendre dans mon pantalon. C'est avec une grande patience que j'ai gagné ta mère.» A côté de lui il y avait une vieille femme qui entendait ce qu'il disait à l'enfant. Quand la mère revient de la source, la vieille femme le lui raconte: «Ton mari disait: c'est avec une grande patience qu'il t'a eue.» La mère se fâche et veut partir chez elle. Le lièvre accepte qu'elle parte. Il tue une pintade et la met dans les bagages de la femme. Celle-ci n'en sait rien. Le lièvre va sur la route et dit à un berger: Chante, si tu vois ma femme:

«On nous avait dit de danser sur une pierre,  
C'est avec une grande patience que j'ai eu ta mère<sup>8</sup>.»

Le lièvre part et trouve des hommes qui gardent des pintades. Il leur dit: Chante, si tu vois ma femme:

«On nous avait dit de danser sur une pierre,  
C'est avec une grande patience que j'ai eu ta mère.»

La femme du lièvre s'en va. Elle trouve le berger qui commence à chanter:

«On nous avait dit de danser sur une pierre,  
C'est avec une grande patience que j'ai eu ta mère.»

La femme dit: «Peut-être la vieille femme me trompe. Maintenant tout le monde chante sur la route.» Elle trouve ceux qui gardent les pintades. Ceux-ci chantent:

«On nous avait dit de danser sur une pierre,  
C'est avec une grande patience que j'ai eu ta mère.»

La femme a faim et veut manger. Elle descend ses bagages et enlève tout ce qu'il y a dedans. Elle trouve la pintade tuée dans ses bagages. Ceux qui gardent les pintades disent qu'ils vont la frapper et disent: «La femme nous a volé une pintade.» La femme dit: «Non, laissez-moi, je suis la femme du lièvre, ne me frappez pas!» La femme revient chez le lièvre. Celui-ci lui dit: «Tu as dit que tu veux partir chez toi?» La femme ne répond rien. Un jour, en l'absence du lièvre, la femme dit à la vieille femme: «C'est toi qui m'as trompé pourquoi je quitte mon mari.» Elle tue la vieille femme.

---

<sup>8</sup> Ces paroles sont chantées dans le récit. P: K.

Anthropos XXVI. 1931.



## Einige Probleme der vergleichenden Erforschung der Südsee-Sprachen<sup>1</sup>.

Von OTTO DEMPWOLFF, Hamburg.

Unter Südsee-Sprachen werden hier nach geographischen Gesichtspunkten alle Sprachen zusammengefaßt, deren Heimat östlich von Asien, westlich von Amerika durch eine Linie umschlossen wird, die von der Insel Formosa über Hawai zur Oster-Insel, dann um Neuseeland und Tasmanien herumgeht, sich nach Sumatra wendet und durch die Halbinsel Malaka hindurch nach Formosa zurückführt. Aus linguistischen Gründen wird die Insel Madagaskar in dieses geographische Gebiet hineinbezogen.

Von etwa 600 Südsee-Sprachen ist Material bekannt; aber von ganz verschiedenen Umfang: vielbändige Literaturen, wie z. B. in javanischer Sprache, bis hinab zu kurzen und unsicheren Wörterverzeichnissen, wie z. B. über einige Sprachen Australiens.

Die vergleichende Sprachforschung hat einen Teil dieser Südsee-Sprachen, an Zahl etwa nur die Hälfte, also rund 300, geographisch jedoch über das ganze Gebiet — außer Australien — verbreitet, zu einer Sprachgruppe zusammengefaßt, die früher „malaio-polynesisch“, jetzt — nach W. SCHMIDT's Vorgang<sup>2</sup> — „austronesisch“ genannt wird.

Es wird hier als erstes Hauptproblem die Frage hingestellt, ob und inwieweit diese Zusammenfassung wissenschaftlich begründet ist.

Jede vergleichende Sprachforschung knüpft an die Methoden und an die Ergebnisse der historischen Sprachwissenschaft, insbesondere der Indogermanistik, an.

Nun entbehren freilich die austronesischen Sprachen solcher geschichtlichen Dokumente über Jahrtausende, auf die sich die Indogermanistik und andere Zweige der Sprachwissenschaft stützen. Was aus einigen Sprachen Indonesiens an älterer Literatur vorhanden ist, geht nur auf Jahrhunderte zurück und gewährt keinen tiefen Einblick in frühere Sprachperioden.

Trotzdem kann man das Material der lebenden austronesischen Sprachen nach folgenden Grundsätzen bearbeiten, die sich an die historische Sprachforschung und ihre Ergebnisse anlehnen.

Das Axiom dieser Sprachvergleichung ist der Analogieschluß, daß gewisse Vorgänge sprachlicher Entwicklung, wie sie in indogermanischen und anderen Sprachen dokumentär erwiesen sind, allgemeine Gültigkeit für alles sprachliche Geschehen haben, nämlich die Vorgänge des Lautwandels und des Bedeutungswandels.

Zunächst hält man sich an die Identität der Bedeutung, sowohl bei lexikalischen als auch bei grammatischen Vergleichen, analysiert

<sup>1</sup> Vortrag für den 6. Orientalisten-Tag in Wien, Juni 1930.

<sup>2</sup> W. SCHMIDT, „Die Mon-Khmer-Völker“, Braunschweig 1906.



das Sprachmaterial formal und phonetisch und prüft die Lautentsprechungen. Sie zeigen nur selten völlige Identität der Laute. So geht der Wortstamm *mata* in der Bedeutung „Auge“ durch viele austronesische Sprachen, er findet sich z. B. in Indonesien im **Malai** und **Tagalog**, in Melanesien im **Tuna** und **Mota**, in Polynesien im **Samoa** und **Maori**. Oder das Suffix *-mu* hat die Funktion eines Possessivs der 2. Pers. Sing. in Indonesien im **Toba-Batak** und **Tontemboan**, in Melanesien im **Sa'a** und **Fidji**. In den meisten Fällen aber zeigen die Lautentsprechungen Abweichungen. Diese Abweichungen prüft man in Zusammenstellungen, also vermittels einfacher Statistik, auf ihre Regelmäßigkeit.

Denn Regelmäßigkeit der Lautentsprechungen ist das Kriterium für den Lautwandel; sie allein erlaubt uns einen sicheren Schluß auf Sprachverwandtschaft.

Schon an dieser Stelle sei betont, was später wiederholt werden muß: Alles Vergleichen ist ein Produkt menschlichen Geistes, ist ein schaffendes Kombinieren. Die Ergebnisse des Vergleichens sind Beziehungen in unserer subjektiven Gedankenwelt; sie als objektive Zusammenhänge in die Wirklichkeitswelt zu projizieren, ist, streng genommen, stets eine hypothetische Annahme. Diese erkenntniskritische Selbstprüfung ist besonders geboten, wenn wir uns zur Feststellung des Lautwandels einer *Ursprache* bedienen. Denn eine solche ist ein von uns geschaffenes Hilfsmittel, um den Lautwandel bequem auf kurze Formeln zu bringen.

Aus dem Material der Sprachen Indonesiens hat BRANDSTETTER eine indonesische *Ursprache* aufgebaut<sup>3</sup>. Ich habe deren Lautsystem etwas modifiziert und sie deduktiv auf die Sprachen Melanesiens, Mikronesiens und Polynesiens angewandt, so daß sie als austronesische *Ursprache* (UAN.) gelten kann<sup>4</sup>. Für die ambonischen Sprachen, die auf den Molukken beheimatet sind, hat STRESEMAN eine eigene *Ursprache* konstruiert und sie in den Rahmen des UAN. eingefügt<sup>5</sup>.

Mit Hilfe dieses UAN. als eines Bezugssystems zur Vergleichung des Lautwandels gelingt es nun, dessen Regelmäßigkeit für alle Sprachen zu erweisen, die zu den austronesischen gerechnet werden<sup>6</sup>. Dieses Ergebnis ist deshalb wertvoll, weil sie bisher für die Sprachen Melanesiens von deren besten Kennern (CODRINGTON, FRIEDERICI und RAY) in Abrede gestellt war.

Für den lexikalischen Vergleich — immer bei Identität der Bedeutung — stehen weit über 1000 Wörter des UAN. zur Verfügung, die induktiv aus wenigen Sprachen Indonesiens, aus dem **Tagalog**, **Batak**, **Malai** und **Java** gewonnen sind. So ist z. B. *lanit* „Himmel“ und *lima* „fünf“ mit gleichem

<sup>3</sup> RENWARD BRANDSTETTER, „Die Lauterscheinungen“, Luzern 1915.

<sup>4</sup> OTTO DEMPWOLFF, „Die L-, R- und D-Laute in austronesischen Sprachen“, Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen, XV, Berlin 1925/26.

<sup>5</sup> ERWIN STRESEMAN, „Die Lauterscheinungen in den ambonischen Sprachen“, Berlin 1927.

<sup>6</sup> OTTO DEMPWOLFF, „Das austronesische Sprachgut in den melanesischen Sprachen“, Folia Ethno-Glossica, III, Hamburg 1927; „Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen“, Feestbundel van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, I, Weltvreden 1929.

Lautbestand aus diesen Sprachen in das UAN. projiziert. Findet man nun bei deduktiver Anwendung in Polynesien im **Samoa** und **Hawai** *lan* und *lima*, im **Maori**, **Mangareva** und **Paulotu** *rani* und *rima*, so zeigt eine weitere Untersuchung, daß in allen Wörtern der letztgenannten Sprachen *r* die Entsprechung von UAN. *l* ist, und es stellt sich heraus, daß jeder konsonantische Auslaut des UAN. in polynesischen Sprachen fortfällt. Die Regelmäßigkeit des Lautwandels ist für diese Wörter erwiesen.

Findet man aber auf Madagaskar im **Howa** *lanitra* „Himmel“ und *dimi* „fünf“, so kann man wohl die Entsprechung *n* für UAN. *n* und *-tra* für auslautendes UAN. *-t* als regelmäßig nachweisen. Aber um *d* in *dimi* auf UAN. *l* zurückzuführen, bedarf es einer Betrachtungsweise, die die historische Sprachforschung gelehrt hat: nämlich die Unterscheidung von Lautverschiebung, deren Bedingungen unbekannt sind, und von kombinatorischem Lautwandel, dessen Bedingungen erforschbar sind, und die ebenso regelmäßig, ja man kann sagen, insoweit ihre Bedingungen erforscht sind, die gesetzmäßig wirken. Im vorliegenden Falle hat BRANDSTETTER das Lautgesetz des **Howa** nachgewiesen<sup>7</sup>, daß jedes *l* vor ursprünglichem UAN. *i* zu *d* wird. Dagegen ist die Bedingung, unter der im **Howa** auslautendes UAN. *a* zu *i* wird, noch nicht sicher erkannt. Derartige Fälle eines non liquet der augenblicklichen wissenschaftlichen Erkenntnis muß man hinnehmen, ohne deshalb auf jede Erkenntnis verzichten zu brauchen; jeder Zweig der Sprachwissenschaft, auch die historische, hat solche Fälle zu verzeichnen.

Nicht immer liegt induktive Aufstellung und deduktive Anwendung des UAN. so einfach. Aus **Java** *aran*, **Tagalog** *nalán* unter Hinzuziehung von **Bali** *adan* und **Mentawai** *nagan*, alle Wörter in der Bedeutung „Name“, konstruiert man UAN. (*n*-) *ag'an*, wobei *g'* den Laut des sogenannten zweiten VAN DER TUUK'schen Lautgesetzes<sup>8</sup> bezeichnet, der aber als dorsaler Palatallaut in keiner bekannten austronesischen Sprache lebt. Ebenso aus **Java** *ari*, **Bali** *adi* und **Mentawai** *bagi*, alle Wörter in der Bedeutung „Geschwister“ UAN. *ag'i*. Bei der Deduktion findet man in Melanesien im **Mota** *s-asa* „Name“ und *t-asi* „Geschwister“, im **Sa'a** aber *s-ata* und *esi*. Hier schließt man für **Mota** auf Lautverschiebung UAN. *g' > s*, für **Sa'a** aber muß man außer der Lautverschiebung UAN. *g' > t* noch den kombinatorischen Lautwandel UAN. *g' + i > si* heranziehen, und man findet diese Schlüsse an anderen Wörtern regelmäßig bestätigt.

Zu welchen Äquivalenten es beim Lautwandel in austronesischen Sprachen kommen kann, zeigt das **Pelau**, das geographisch zu Mikronesien, linguistisch aber zu Indonesien gehört. Hier lauten die Wörter für „Auge“, „Himmel“, „fünf“, „Name“ und „Geschwister“: *maḍ*, *eand*, *iim*, *nakl* und *ḍesi*.

In gleicher Weise wie ein großer Teil des Wortschatzes lassen sich auch viele grammatische Formantien mit Hilfe der Ursprache vergleichen. Bei gleicher Funktion, nämlich zur Bildung von Kausativen, tritt in vielen indonesischen Sprachen ein Präfix *pa-* auf, das in dieser Form in das

<sup>7</sup> RENWARD BRANDSTETTER, „Tagalen und Madagassen“, Luzern 1902.

<sup>8</sup> J. L. A. BRANDES, „Bijdrage tot de vergelijkende klankleer“, Utrecht o. J. (1884).

UAN. zu projizieren ist; in regelmäßiger Lautverschiebung wird es im indonesischen Tjamoto und Nias zu *fa-*, im melanesischen Tuna, Mota, Fidji usw. zu *va-*; ebenso eine Nebenform UAN. *paka-*, so auch Makassar, im Fidji *vaka-*, im Samoa *fa'a-*.

Bei gleicher Funktion, nämlich als Possessivausdruck für die 1. Pers. Sing., läßt sich das Suffix *-nku* „mein“ in regelmäßiger Lautverschiebung als *-ngu* im Baree auf Celebes, im Tuna im Bismarck-Archipel, als *-g* im Graged auf Neuguinea, als *-k* im Buli auf den Molukken wiederfinden.

Ebenso gehen eine Anzahl von anderen Präfixen und Suffixen mit gleicher Funktion in regelmäßiger Lautentsprechung durch viele austronesische Sprachen.

Zu dem Kriterium der Regelmäßigkeit im Lautwandel kommen noch zwei weitere Kriterien, die den Schluß verstärken, daß die subjektiven Bezugsetzungen der Vergleiche objektive Zusammenhänge der Sprachen bedeuten, nämlich das Kriterium der unbegrenzten Möglichkeiten und das Quantitäts-Kriterium.

Das erste, das ich wissenschaftlichen Unterhaltungen mit Herrn Professor BOAS (New-York) verdanke, beruht auf folgender Erwägung: Für jede Sprache lassen sich auf Grund ihres Lautsystems und der Lautgefüge ihrer Wörter nach mathematischer Kombinationslehre eine sehr große Anzahl von Einzelwörtern bilden. Finden sich nun in verschiedenen Sprachen übereinstimmende Wörter für die gleiche Bedeutung, so ist die rechnerische Wahrscheinlichkeit eines Zufalls fast = 0, die rechnerische Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges fast =  $\infty$ . Um die Vorstellung „Auge“, „Himmel“ usw. lautlich auszudrücken, stehen unbegrenzte Möglichkeiten der Lautfügung zur Verfügung; daß gerade *mata* und *lanit* oder deren regelmäßig gebildete Äquivalente in den austronesischen Sprachen leben, kann kaum ein Zufall sein.

Immerhin könnte der Zufall bei vereinzelten Übereinstimmungen mitspielen. Um diesem Einwand zu begegnen, ist das Quantitäts-Kriterium wertvoll, das von W. SCHMIDT aus der Ethnologie in die Sprachwissenschaft übernommen ist<sup>9</sup>. Es besagt, daß eine größere Anzahl von Übereinstimmungen erforderlich ist, um die Wahrscheinlichkeit einer objektiven Sprachverwandtschaft zu verstärken. Für den lexikalischen Vergleich dürfte die Menge von 100 bis 500 Wörtern des UAN. genügen, um eine Sprache zu den austronesischen rechnen zu können. Für den grammatischen Vergleich dagegen läßt sich die Menge der Übereinstimmungen nicht so zahlenmäßig kennzeichnen; hier treten Teilprobleme auf, die noch zu behandeln sind.

Vorher aber muß noch der Faktor des Bedeutungswandels erörtert werden. Für diesen haben wir weder aus der historischen Sprachwissenschaft noch von anderwärts ein Kriterium für objektive Zusammenhänge. Wo der dokumentarische Nachweis eines Bedeutungswandels fehlt — und das ist in austronesischen Sprachen fast immer der Fall — bleibt seine Annahme eine subjektive Bezugsetzung des Forschers.

So ist wohl die Wahrscheinlichkeit groß, daß *lanit* „Morgenröte“ im

<sup>9</sup> WILHELM SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde“, Heidelberg 1926.



**Mentawai** und *lanit* „Zenith“ im **Tuna** einen Bedeutungswandel zu UAN. *lanit* „Himmel“ darstellt, daß *lima* „Hand“ in **Java** und sonst vielfach die Grundbedeutung des Wortes erhalten hat, das als UAN. *lima* „fünf“ oben angeführt ist. Aber ob im **Baree auf Celebes** *naya* „Sorte“ oder im **Tagalog** *ali* „Tante“, welche Worte in regelmäßigem Lautwandel UAN. *n-ag'an* und *ag'i* entsprechen, als Bedeutungswandel von „Name“ und „Geschwister“ zu betrachten sind, kann bezweifelt werden. Oder ob man im **Tuna** und anderwärts in Melanesien *mata* „Masche, Haufe, Spitze“ neben *mata* „Auge“ als Bedeutungswandel auffassen soll oder es auf unbekannte Wortstämme zurückführen muß (wie sicher *mata* „roh sein“ kein Bedeutungswandel ist, sondern auf UAN. *ma(n)lah* zurückgeht), das läßt sich durch kein Kriterium entscheiden.

Etwas besser ist man bei der Beurteilung von grammatischem Bedeutungswandel daran, wenn die induktiv in die Ursprache projizierte Funktion einer Formans sich noch in gelegentlich erhaltenen Anwendungen — für die Einzelsprache in Ausnahmen — vorfindet.

Das induktiv aus Sprachen Indonesiens in das UAN. übernommene Suffix *-i*, dessen Funktion es ist, an einem Verbalstamm kenntlich zu machen, daß das folgende Objekt in lokativer Relation steht, z. B. Malai *men-alir* „strömen“, *men-alir-i* „strömen über, überströmen“, tritt im **Tuna** als *-e* auf und hat die Funktion transitive Verben zu bilden, z. B. *alir* „flottieren“, *alir-e* „etwas fortschwemmen“ (nicht: „flottieren auf etwas“); aber in sogenannten Ausnahmen bringt dieses *-e* das Objekt nicht in direkte, sondern in lokative Beziehung, z. B. *diep* „schlafen“, *diep-e* „auf etwas schlafen“. Hier ist der Bedeutungswandel von lokativer zu allgemein transitiver Funktion wahrscheinlich.

Methodologisch wird man gut tun, die Übereinstimmungen mit Bedeutungs-Identität zur Basis aller Schlußfolgerungen zu machen und sich auf den regelmäßigen Lautwandel zu stützen, dagegen die durch Annahme eines Bedeutungswandels erzielten Übereinstimmungen in den Hintergrund zu rücken, sie nur als Ergänzungen, nicht als Beweismittel zu betrachten.

In Hintansetzung des Bedeutungswandels, in Hervorhebung des Lautwandels mit seinen drei Kriterien der Regelmäßigkeit, der unbegrenzten Möglichkeit und der Quantität kann man das erste Hauptproblem, ob die austronesischen Sprachen untereinander verwandt sind, bejahen. Es bleiben dann die zahlreichen Teilprobleme nach dem Entstehen der Einzelsprachen im geographischen Raum und in der geschichtlichen — besser: in der für uns vorgeschichtlichen — Zeit.

Diese Fragen des Wo? und Wann? sind nicht ganz so hoffnungslos, wie es auf den ersten Blick für schriftlose Sprachen und geschichtslose Völker erscheint.

Für die Sprachen in Melanesien, Mikronesien und Polynesien, die hier als östliche Südsee-Sprachen zusammengefaßt werden, lassen sich Erkenntnisse über ihre Ausbreitung über den weiten Pazifik gewinnen und wenigstens ein Anhaltspunkt für die zeitliche Begrenzung dieser Ausbreitung ermitteln.

Bei der deduktiven Anwendung des UAN. auf jene Sprachen ergeben sich Eigentümlichkeiten in der Lautverschiebung, die allen diesen östlichen Sprachen gemeinsam sind <sup>10</sup>:

a) Der Zusammenfall, die „Unifizierung“ von Verschußlauten gleicher Artikulationsstelle, so vor allem der Palatallaute UAN. *t' d' g'* und *k'*, z. B. im Fidji, wo sie zu *ʒ* werden: *tāʒi* < UAN. *taʔik* „Salzwasser“, *uʒa* < UAN. *hud'an* „Regen“, *viʒa* < UAN. *pig'a* „wie viel?“, *vaʒa* < UAN. *pək'ah* „in Stücken“.

b) Die Unifizierung (und häufig Reduzierung) der Nasalverbindungen der Verschußlaute mit gleicher Artikulationsstelle, so wird UAN. *mb* und *mp* zu Fidji *mb*, Samoa *p*: Fidji *tumbu*, Samoa *tupu* sowohl < UAN. *tumbuh* „wachsen“, als auch aus UAN. *(t-)əmpu* „Ahnherr“.

Der Lautwandel zu b) ist auch ein Kennzeichen der Sprachen auf den Molukken, er findet sich auch in einzelnen Sprachen von Celebes, der Lautwandel zu a) aber ist in ganz Indonesien einschließlich der Molukken nicht anzutreffen. Hieraus läßt sich ohne Hypothese logisch folgern, daß die östlichen Südsee-Sprachen nicht aus den Sprachen Indonesiens herzuleiten sind, und es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, zumal in Anbetracht des geographischen Indiziums ihrer Verbreitung über den ganzen Pazifik, daß sie auf eine gemeinsame Sprache zurückgehen, die wohl austronesisch, aber nicht indonesisch gewesen ist.

Bisher war nur von austronesischen Sprachen die Rede. Da nun aber Sprachen nur von Menschen verbreitet werden können, da ferner die Verbreitung grammatischer Formen und vieler Teile des Wortschatzes, wie der persönlichen Pronomina, eine Übertragung von Generation zu Generation, nicht nur einen lockeren Verkehr von Individuen, zur Bedingung hat, so kann man die linguistischen Erkenntnisse anthropogeographisch deuten: ein unbekanntes, sprachlich einheitliches Volk hat zu unbekannter Zeit den ungeheuren Pazifik kolonisiert.

Die unbekannte Zeit aber ist in ihrem Terminus ante quem dadurch zu begrenzen, daß in den östlichen austronesischen Sprachen keine indischen Lehnwörter nachzuweisen sind, wie in den westlichen, den indonesischen, wohin sie wohl frühestens um Christi Geburt gedrungen sein können.

An dieser Stelle setzen Erwägungen ein, die mit dem oben erwähnten Quantitäts-Kriterium zusammenhängen. Der Anteil am austronesischen Wortschatz ist in den östlichen Südsee-Sprachen verschieden, er sinkt bis zu 60 von 1000 Wörtern des UAN., z. B. in *Eromanga*. Und ebenso sind die grammatischen Formantien in wechselnder Menge im Osten wiederzuerkennen, bis zuletzt, z. B. im *Jabêm* auf Neuguinea nur noch einige Subjekt-Präfixe und die Possessiv-Suffixe sich sicher als austronesisch nachweisen lassen.

Dieser abnehmenden Quantität an austronesischem Sprachgut steht eine Zunahme von Wörtern und Formantien gegenüber, die mit dem Austronesischen nichts zu tun haben.

<sup>10</sup> Vgl. die in Anm. 6 angeführten Aufsätze.

Für diese Tatsache hat man wohl früher versucht, eine innere Entwicklung zu hypostasieren, aber heutzutage ist man sich wohl in der Erklärung einig — deren Begründung hier zu weit führen würde —, daß nur Sprachmischung infolge Völkermischung vorliegen kann <sup>11</sup>.

Akzeptiert man diese Erklärung, wenn auch nur als Arbeitshypothese, so tauchen neue Probleme für die vergleichende Erforschung der Südsee-Sprachen auf. Es liegt nahe, diese Probleme unter den geographischen Gesichtspunkt zu stellen und die lebenden Sprachen benachbarter Südsee-Völker heranzuziehen. Dabei kommen für Melanesien in erster Linie die sogenannten Papua-Sprachen in Betracht, die in der Halmahera, in Neuguinea, im Bismarck-Archipel und auf den Salomon-Inseln beheimatet sind.

Geht man von der vorgetragenen Auffassung einer Kolonisation des Pazifik durch Austronesier aus, so kann man in der Sprachmischung das austronesische Sprachgut als Oberschicht bezeichnen und das neue, das zweite Hauptproblem dahin formulieren, ob und inwieweit die Papua-Sprachen eine Unterschicht bilden.

Der Bewältigung dieses Problems stehen erhebliche Schwierigkeiten entgegen.

Das Material über Papua-Sprachen ist nicht entfernt so reichhaltig wie über austronesische Sprachen. Eine Analyse der Lautverhältnisse, sei es der Wörter, sei es der Formantien, ergibt so wenig Laut-Identitäten oder auch nur Lautentsprechungen, daß es bisher nicht gelungen ist, Übereinstimmungen in brauchbarer Menge aufzufinden, geschweige denn einen regelmäßigen Lautwandel aufzudecken oder gar eine papuanische Ursprache zu konstruieren. Nur die typologische Analyse ergibt eine gewisse Einheitlichkeit im Sprachbau. Bei Identität der grammatischen Funktion finden sich Stellung des Rektum (Attribut und Objekt) vor dem Regens, kopulative Zusammensetzung von Verbalstämmen, Kasusbildung beim Substantiv, Tempus und Modus beim Verbum durch Suffigierung bis zur Inkorporation u. dgl. mehr. Die Gesamtheit solcher Eigenarten verleiht den Papua-Sprachen einen besonderen Typus, der vom austronesischen Typus ganz abweichend ist <sup>12</sup>.

Indem man so auf lautliche Übereinstimmungen verzichten muß, sind auch die Kriterien der Regelmäßigkeit des Lautwandels und der unbegrenzten Möglichkeiten vorläufig nicht anwendbar, es bleibt nur das Quantitäts-Kriterium. Deshalb ist es noch eine offene Frage, ob und inwieweit die papuanischen Sprachen untereinander verwandt sind.

Das gleiche gilt für die nicht-austronesische Unterschicht der östlichen Südsee-Sprachen. Auch diese Unterschicht kann man vorläufig nur in geringem Umfang in lautliche Übereinstimmung bringen, man ist auf typologische Vergleichsobjekte angewiesen.

Es wäre theoretisch vielleicht zu verlangen, daß man zuerst alles Gemeinsame aus der Unterschicht der östlichen Südsee-Sprachen herausholt und

<sup>11</sup> SIDNEY HERBERT RAY, „A comparative Study of the Melanesian Island Languages“, Cambridge 1926.

<sup>12</sup> SIDNEY H. RAY, „The Papuan Languages“, Festschrift MEINHOF, Hamburg 1927.



dann diese Faktoren in Vergleich zu Papua-Sprachen stellt. Es hat sich aber als praktischer erwiesen, einzelne typologische Vergleichsobjekte jener Unterschicht direkt mit Papua-Sprachen in Beziehung zu setzen.

Diese Untersuchungen dürften zugleich einen Wert für die allgemeine Sprachwissenschaft haben, insofern sie — wie es neuerdings immer mehr geschieht — Typologie betreibt.

Einige dieser typischen Übereinstimmungen zwischen Papua-Sprachen und Sprachen Melanesiens und Mikronesiens sind in der einschlägigen Literatur bereits erwähnt, so z. B. die kopulative Zusammensetzung von Verbalstämmen, die Klasseneinteilung der Substantive besonders bei ihrer Zählung, und ein quinär-vigesimales Zahlssystem.

Hier sollen drei Vergleichsobjekte behandelt werden, die meines Wissens bisher nicht erörtert sind.

Es ist bekannt, daß die Sprachen Melanesiens die Anwendung der Possessiv-Suffixe, die lautlich regelrecht auf das UAN. zurückgehen, auf solche Substantive beschränken, die Blutsverwandtschaft, Körperteile u. dgl. bezeichnen, daß also durch diese Possessivierung eine *naturnotwendige, unveräußerliche Zugehörigkeit* ausgedrückt wird. Dieser grammatische Faktor wird als das wichtigste Merkmal benutzt, um eine Südsee-Sprache linguistisch — nicht nur geographisch — als melanesisch einzuordnen, und hauptsächlich auf Grund dieses Merkmals sind die meisten Sprachen Mikronesiens von THALHEIMER zu den melanesischen gerechnet<sup>13</sup>.

Es gehört aber auch, wie STRESEMANN gezeigt hat<sup>14</sup>, die Gruppe der Amboina-Sprachen in den Molukken hierher; auch sie verwenden die auf das UAN. zurückgehenden Possessiv-Suffixe nur für naturnotwendige Zugehörigkeit. (Es ist dies neben der oben erwähnten Unifizierung und Reduzierung der Nasalverbindungen eine zweite Gemeinsamkeit der Molukken- mit den melanesischen Sprachen.)

Auch die Sprachen Polynesiens bringen die naturnotwendige Zugehörigkeit zum Ausdruck, freilich in anderer Form, indem sie dafür nicht Suffixe am Substantiv, sondern besondere Attributivformen verwenden, so z. B. das Samoa einen sogenannten Genitiv mit *o le* (statt *a le*) im Singular und mit *o* (statt *a*) im Plural, sowie durch sogenannte Possessiv-Pronomina *lo'u*, *'ō'u*, *lona* usw. (statt *la'u*, *lāu*, *lana* usw.) für „mein, dein, sein“ usw. So bedeutet z. B. *'o le mea a le tanata*, *'o lana mea* „es ist das Ding des Mannes, es ist sein Ding“ für jeden veräußerlichen Besitz, aber *'o le mea o le tanata*, *'o lona mea* „es ist das Ding des Mannes, es ist sein Ding“ ist anständiger Ausdruck für seine Schamteile, als für einen unveräußerlichen Besitz.

Die Abgrenzung naturnotwendiger Zugehörigkeit von aller anderen Zugehörigkeit ist eine Eigenart, ein Typus, der den Sprachen Indonesiens fremd ist und der deshalb zur Unterschicht der östlichen Sprachen (einschließlich der Molukken) gehört.

<sup>13</sup> THALHEIMER „Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens“; Stuttgart 1908.

<sup>14</sup> Siehe Anm. 4.

Dieser Typus findet sich nun auch in einigen Papua-Sprachen des östlichen Neuguineas, wie in Melanesien durch Suffixe ausgedrückt, die nur für die Substantiven gebraucht werden, die Blutsverwandtschaft, Körperteile u. dgl. bezeichnen.

Eine bisher unbekannte Papua-Sprache aus dem Hinterland der Astrolabe-Bai, das **Amele**, ist durch einen Katechismus von Missionar WULLENKORD, 1928 in Neuguinea gedruckt<sup>15</sup>, der Erforschung zugänglich gemacht, und über eine andere Papua-Sprache aus dem Hinterland des Huon-Golfes, des **Ono**, hat Missionar WACKE eine Formenlehre verfaßt, die in Band XXI, Heft 3, der Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen veröffentlicht werden wird.

Die Possessiv-Suffixe dieser beiden Papua-Sprachen lauten in Zusammenstellung mit denen des Ur-Melanesischen (UMN.)<sup>16</sup>:

|          | <b>Amele</b> | <b>Ono</b> | <b>UMN.</b>     |
|----------|--------------|------------|-----------------|
| Sing. 1. | -ni          | -ne        | -nku            |
| 2.       | -in          | -none      | -mu             |
| 3.       | -ek          | -ine       | -na             |
| Plur. 1. | -nege        | -dze       | -nta (Inklusiv) |
| 2.       | -naga        | -nine      | -miu            |
| 3.       | -naga        | -ene       | -nda.           |

Es wird kaum möglich sein, diese Formantien irgendwie durch Lautwandel in Übereinstimmung zu bringen, zumal, wenn man die Dualformen hinzunimmt.

|          | <b>Amele</b> | <b>Ono</b> | <b>UMN.</b> |
|----------|--------------|------------|-------------|
| Dual. 1. | -nile        | -se        | -nta-dua    |
| 2.       | -nale        | -nitne     | -mi-dua     |
| 3.       | -nale        | -etne      | -nda-dua    |

und erkennt, daß — wie allgemein papuanisch — Amele und Ono den Dual und Plural aus dem Singular, Ur-Melanesisch aber den Dual aus dem UMN. Plural ableiten.

Wenn wir diese sprachlichen Tatsachen zum Vergleich zusammenstellen, so setzen wir zunächst rein subjektive Beziehungen. Dürfen wir daraus auf objektive Zusammenhänge der Sprachen schließen, die das **Paulohi** auf Seran, das **Mota** in Melanesien, das **Samoa** in Polynesien und das **Amele** in Neuguinea irgendwo und irgendwann zusammenführen? Dürfen wir annehmen, daß hier die Unterschicht der östlichen Sprachen als papuanisch zutage tritt, und daß bei der Sprachmischung die östlichen Sprachen den psychologischen Typus beibehalten, sich aber der Morphologie der austronesischen Oberschicht bedient haben? Bei Aufstellung einer solchen Hypothese muß man noch eins berücksichtigen: auch außerhalb der Südsee findet sich dieser Typus, naturnotwendige Zugehörigkeit sprachlich abzugrenzen, so in Afrika im südwestlichen Sudan, z. B. in den Sprachen **Vai** und **Ewe** (Mitteilung von Prof. KLINGENHEBEN). Konsequenterweise müßte man dann diesen Typus einem ganz fernen prähistorischen Sprachkreise im Sinne W. SCHMIDT's zuschreiben. — Oder liegt

<sup>15</sup> A. WULLENKORD, „Katechismus“, Finschhafen 1928.

<sup>16</sup> Vgl. die in Anm. 4. angeführten Aufsätze.

in diesem Typus eine mehrmalige Entstehung, getrennt in Raum und Zeit, bei verschiedenen Völkern vor?

In diesen Fragen sehe ich ein Teilproblem für die vergleichende Erforschung der Südsee-Sprachen, ein Grundproblem für die allgemeine Sprachvergleichung.

Eine zweite Übereinstimmung im Bedeutungsinhalt, aber nicht im Lautbestand bei verschiedenen Südsee-Sprachen bilden die Demonstrativa, diesmal eine Übereinstimmung unter Papua-Sprachen, unter melanesischen und auch indonesischen Sprachen.

Dieser Typus ist meines Wissens zuerst 1900 von SNOUCK-HURGRONJE für die Sprachen Atjeh, Batak, Malai, Sunda und Java klargestellt<sup>17</sup>. Er besteht in einer Korrelation der Pronomina demonstrativa zu den drei Personen des Pronomen personale. Wir gehen in unseren Sprachen bei allen Arten von Hinweisen von der räumlichen Orientierung aus, beziehen „dies“, „hier“ u. dgl. auf die Nähe, „jenes“, „dort“ u. dgl. auf die Ferne und übertragen diese Distanzierung auf die Zeit und auf andere Abstraktionen. Im Atjeh jedoch bezieht sich *njoe* „dies“, *njoe pat* „hier“, *njoe ban* „auf diese Weise, so“ zunächst auf die Person des Redenden, auf das, was ihm gehört, was er allein kennt, dann erst auf seine räumliche Nähe; *njan* „jenes“, *njan pat* „da“, *njan ban* „auf jene Weise, so“ bezieht sich zunächst auf die Person des Angeredeten, auf das, was ihm gehört, was er (ebenso wie der Redende) kennt, dann erst auf seine räumliche Nähe, die eine Distanz vom Redenden sein kann; und *djeh* „jenes“, *djeh pat* „dort“, *djeh ban* „auf jene Weise, so“ wird gebraucht, wo eine solche Beziehung zum Redenden oder Angeredeten fehlt, also auf in bezug auf eine dritte Person.

Diese Korrelation der Demonstrativa zu den drei Personen erkennt man auch in anderen Sprachen Indonesiens, wie im Madura, im Dajak, im Tagalog usw.; man kann sie dem UAN. zuschreiben. Sie ist auch in Melanesien zu finden, soweit von dort Textmaterial aus Eingebornenmund vorliegt (die Bibelübersetzungen sind nicht beweiskräftig), so im Tuna des Bismarck-Archipels. Aber es gelingt nicht, für diesen typologischen Faktor eine gemeinsame austronesische Lautform zu finden, die man in die Ursprache projizieren könnte.

Dazu kommt, daß der gleiche Typus der Korrelation von PILHOFER und anderen Neuendettelsauer Missionaren — ohne Kenntnis der Arbeiten SNOUCK-HURGRONJES — in den Papua-Sprachen am Huon-Golf in Neuguinea entdeckt ist, im Kâte und in allen mit ihm verwandten und benachbarten Sprachen<sup>18</sup>. Er lebt auch in den Sprachen der Jabêm und Graged in Neuguinea, deren Mischcharakter aus Papua- und melanesischen Sprachen von W. SCHMIDT schon vor 25 Jahren festgestellt ist, und auch in diesen reinen und gemischten Papua-Sprachen ist die Lautform jedesmal verschieden.

<sup>17</sup> C. SNOUCK-HURGRONJE, „Aljehsche Taalstudien“, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, XLII, Batavia u. s. Hage 1900.

<sup>18</sup> G. PILHOFER, „Formenlehre der Kâte-Sprache“, Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen, XVII, Berlin 1926 27; „Formenlehre von zehn Mundarten und Nachbarsprachen des Kâte“, ebenda, XVIII, Berlin 1927/28.



Diese Korrelation ist also ein grammatisches Vergleichsobjekt der Psychologie, nicht der Morphologie. Es ist als eine Eigenart sprachlichen Denkens, die bisher meines Wissens nur in der Südsee angetroffen ist, für eine Sprachtypologie von Wert, die alle Sprachen der Menschheit in subjektivem Verfahren ordnet.

Aber darf man in diesem Typus einen objektiven Zusammenhang sehen? Darf man mit Hilfe des geographischen Indiziums, daß der Typus nur in der Südsee vorkommt, annehmen, daß die Papua-Sprachen der Ausgangspunkt dieser Korrelation gewesen sind, und daß die papuanische Unterschicht sich bis unter die indonesischen Sprachen erstreckt, daß also die Papua-Sprachen ein Unterbau aller austronesischen Sprachen gewesen sind?

SNOUCK-HURGRONJE, der von den Papua-Sprachen 1900 noch nichts wissen konnte, nennt diese Korrelation einen *Elementargedanken*, offenbar im Sinne BASTIAN'S. Er scheint also anzunehmen, daß diese Korrelation in allen Sprachen bestanden habe, und daß sie anderwärts verblaßt sei und einer rein räumlichen Orientierung Platz gemacht habe.

Für die vergleichende Erforschung der Südsee-Sprachen liegt hier ein Teilproblem vor, das die Frage nach einer papuanischen Unterschicht der östlichen austronesischen Sprachen dahin erweitert, ob man ein gemeinsames Substrat für alle Südsee-Sprachen hypostasieren darf.

Für die allgemeine Sprachvergleichung tritt noch schärfer als bei dem vorher besprochenen Faktor der naturnotwendigen Zugehörigkeit das Grundproblem zutage, ob man typologische Übereinstimmungen für Aufstellung von Sprachkreisen verwenden darf oder auf eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise von Entwicklung in aufsteigender und absteigender Linie zurückgreifen muß.

Eine dritte grammatische Übereinstimmung gleicher Psychologie aber verschiedener Morphologie bei verschiedenen Südsee-Sprachen bildet der *Modus des Verbum*; auch hierbei sind alle geographischen Gebiete der austronesischen Sprachen und die Papua-Sprachen beteiligt.

Meines Wissens hat zuerst L. BLOOMFIELD 1917 für das **Tagalog** klargestellt, daß die sogenannten Verbalformen dieser Sprache im Aktiv und Passiv in zwei Modus auftreten, die er *actual* und *contingent* nennt<sup>19</sup>. Der erstere dient für alle Geschehnisse, die wirklich erlebt sind, der andere für alle Geschehnisse, die nicht in der Wirklichkeitswelt, sondern nur in der Gedankenwelt leben; ich nenne die beiden Modus deshalb *Modus realitatis* und *Modus imaginationis*. Diese grundlegende Einteilung geht durch alle Sprachen der Philippinen und ist auch sonst in Indonesien, z. B. im **Toba-Batak** deutlich zu erkennen. Man kann auch ihre Formantien induktiv in das UAN. als *ni-*, *-in-* für den Modus *realitatis* als *-ən* für den Modus *imaginationis* projizieren.

So ist im **Tagalog** Modus *imaginationis*: *mag-tayó* „einer, der bauen soll“; er dient für den Imperativ, für Finalsätze u. dgl. Modus *realitatis* ist

<sup>19</sup> LEONHARD BLOOMFIELD, „Tagalog Texts with grammatical Analysis“, Urbana, Illinois 1917.

*nag-tayó* (< \**m-in-ag tayó*) „einer, der gebaut hat“; er dient für unsere Präteritum. Ebenso ist *sulat-in* „etwas, das geschrieben werden soll“, *s-in-ulat* „etwas, das geschrieben ist“.

In gleicher Weise unterscheidet man am **Toba-Batak** *ula-on* „die Arbeit, die zu leisten ist“ von *ni-ula* „die Arbeit, die geleistet ist“.

Dieselbe grundlegende modale Einteilung bietet das **Tuna** in Melanesien. Hier gibt es zwei Reihen von Subjekts-Pronomen; eine von ihnen anzuwenden, ist obligatorisch. Die eine Reihe fungiert als Modus realitatis, sie dient für Präsens und Präteritum; die andere, die ein Formans *na* enthält, fungiert als Modus imaginationis, sie dient für den Imperativ und das Futur, wird in Finalsätzen gebraucht usw. Mit Hilfe von Partikeln, wie *ga* und *tar* kann man fakultative temporale Zusätze machen, z. B. *u vana* „du gehst“, *u ga vana* „du gingst“, *u tar vana* „du bist gegangen“ — *u na vana* „gehe“, „du wirst gehen“, „damit du gehst“, *u na tar vana* „du wirst gegangen sein“ usw.

Im **Tuna** ist also die Eigenart der Modus-Bildung als grundlegender grammatischer Faktor anzutreffen, aber die Formantien sind nicht auf UAN. zurückzuführen; es besteht nur eine typologische Übereinstimmung.

Den Übergang zu den Papua-Sprachen bietet das **Jabêm** in Neuguinea. Auch hier gibt es obligatorisch einen Modus realitatis und imaginationis beim Verbum, daneben fakultative Partikeln temporaler Art. Beide Modi haben verschiedene Subjekts-Pronomen, der Modus imaginationis verwendet außerdem homorgane Nasalverbindung im Verbalstamm,

z. B. M. r.: *kê-dagu'* er folgt, ist gefolgt

M. i.: *ê-ndangu'* er soll, wird folgen<sup>20</sup>.

Diese Formantien sind nicht auf das UAN. zurückzuführen, die Übereinstimmung ist nur typologisch.

Auch anderwärts in Melanesien und in Neuguinea ist in Sprachen, die eine austronesische Oberschicht aufweisen, eine obligatorische zweifache Morphologie am Verbum anzutreffen, deren Formantien mannigfach, aber nicht austronesisch sind, deren Funktion die eines Modus realitatis bzw. imaginationis ist. Solche Sprachen sind auf den Neuen Hebriden das **Tasiko**, **Paama** und **Tasiriki**<sup>21</sup>, in Neuguinea das **Graged**.

Es gehört zur Typologie der Papua-Sprachen, wie vorstehend schon angedeutet, daß sie beim Verbum obligatorisch Modus und Tempus durch Suffixe zum Ausdruck bringen. Hier ist also die Zweiteilung in einen Modus realitatis und imaginationis nicht mehr die einzige psychologische Einstellung, die zu einem Geschehnis genommen wird. Aber die Abtrennung der Formen für wirkliche Geschehnisse von Formen für gedachte oder gewollte Geschehnisse ist unverkennbar zum mindesten in den Papua-Sprachen am Huon-Golf und an der Astrolabe-Bai.

So wird z. B. im **Kâte**: *la-kome'* „ich gehe“, *la-pa'* „ich ging“ als Modus realitatis von *la-tsipo* „ich könnte gehen“, *la-tsapo* „ich wäre gegangen“ als

<sup>20</sup> HEINRICH ZAHN, „Wörterbuch der Jabêm-Sprache“, Logaweng 1917 (handschriftlich vervielfältigt).

<sup>21</sup> Vgl. das in Anm. 11 angeführte Werk von RAY.

Modus *imaginationis* klar unterschieden. Und wenn in der Grammatik (PILHOFER) das Futur zu den wirklichen Handlungen gerechnet wird, so beweist sein Zusammenhang mit dem Hortativ *!a-pe* „ich soll gehen“, *!a-pe-mu* „ich werde gehen“, daß beide als gedachte Handlungen unter den Modus *imaginationis* fallen.

Es läßt sich also der Typus einer modalen Zweiteilung auch in die Papua-Sprachen hinein verfolgen.

Indem aber diese Papua-Sprachen den Typus obligatorischer modaler Zweiteilung mit obligatorischer Tempusangabe verbunden haben, nähern sie sich dem Typus der indogermanischen Grammatik, in der der *Indikativ* und *Konjunktiv* eine ähnliche Unterscheidung wie der Modus *realitatis* und *imaginationis* bieten. Freilich nur eine ähnliche, denn unsere Sprachen stellen das Tempus in den Vordergrund und bilden vom Futur, obwohl die Zukunft nur in der Gedankenwelt lebt, einen *Indikativ* und nicht immer einen *Konjunktiv*.

Diese ganze Typologie der Modus führt also wieder zu ähnlichen Problemen, wie vorhin.

Für die vergleichende Erforschung der Südsee-Sprachen stellt sich das Teilproblem etwa so: Die beiden Modi sind über viele Sprachen verbreitet, sie haben eigene UAN-Formantien; diese fehlen aber in Melanesien. Stammt nun der Typus der beiden Modi in Melanesien aus der austronesischen Oberschicht oder aus der papuanischen Unterschicht? Oder darf man auch hier ein gemeinsames Substrat für alle Südsee-Sprachen hypostasieren?

Und für die allgemeine Sprachvergleichung münden diese Fragen wieder in das Grundproblem: prähistorischer Zusammenhang oder parallele Entwicklung?

Bei diesen drei Problemen der naturnotwendigen Zugehörigkeit, der Korrelation des Hinweises und des zweifachen Modus handelt es sich um Gemeinsamkeiten in der Psychologie unter Vernachlässigung der Morphologie, die man nicht in Übereinstimmung bringen kann.

Rein methodologisch betrachtet, kann man nun auch das umgekehrte Verfahren versuchen, d. h. den Bedeutungsinhalt, die Psychologie vernachlässigen und sich an Identitäten und Ähnlichkeiten der äußeren Sprachform, der Morphologie halten; auch dieses Verfahren zeitigt eine typologische Vergleichung.

Es sei darin erinnert, daß W. SCHMIDT dieses Verfahren für seine Sprachkreislehre verwandt hat, und z. B. alle Sprachen mit vokalischem Auslaut auf der ganzen Erde zusammenfaßt, und daraus sogar Schlüsse auf Sprachmischung bzw. auf ein Zutagetreten prähistorischer Zusammenhänge zieht.

Für das vorliegende zweite Hauptproblem, für die Frage nach einer papuanischen Unterschicht der östlichen Südsee-Sprachen mit austronesischer Oberschicht, ist mir nur ein derartiger Faktor, ein rein phonetischer, bekannt. Das ist das Vorkommen von Velar-Labial-Lauten in einigen Sprachen Melanesiens, so im *Mota* auf den Banks-Inseln und im *Araga* (Pentecost) auf den Neuen Hebriden. In der austronesischen Oberschicht dieser Sprachen ist



UAN. *m* gewöhnlich als *m* erhalten, UAN. *mb* zu *p* verschoben. Aber die UAN.-Wörter *ɣumah* „Haus“ und (*m*)*bəni* „Nacht“ lauten im Mota *ima* und *pon*, im Araga *ima* und *poni*.

Velarlabiale Laute gehören zum Lautsystem der Papua-Sprachen am Huon-Golf, Kâte besitzt sie als stimmhaften und stimmlosen Verschußlaut *b* (*gb*) und *p* (*kp*); das benachbarte Ono hat auch den velarlabialen Nasal *m*.

Es liegt nahe, das Vorkommen dieser Laute in Melanesien als Zeichen einer papuanischen Unterschicht zu deuten.

Aber derartige Laute kommen auch in Afrika im südlichen Sudan, z. B. im Ewe vor, und, wenn ich nicht irre, werden sie auch von Indogermanisten in deren Ursprache hypostasiert.

Darf man das Vorkommen dieser Laute im Sinne der Sprach-Kreislehre W. SCHMIDT's für Zeichen prähistorischer Zusammenhänge bewerten, oder soll man, trotz des geographischen Indiziums, sie auch in der Südsee für selbständige Lautentwicklungen halten?

Zum Schluß sei noch eine solche Beziehung rein phonetischer Natur angeführt, die eine Südsee-Sprache, das **Jabêm** in Neuguinea, mit dem **Alt-Chinesischen** in — rein subjektive — Verbindung bringen kann.

Im **Jabêm** ist es eine von Missionar ZAHN entdeckte Wechselwirkung zwischen Stimmhaftigkeit der Verschußlaute und Tieftou der Vokale, zwischen Stimmlosigkeit der Verschußlaute und Hochton der Vokale. Die Sprache unterscheidet *b*, *d*, *g* von *p*, *t*, *k* und verfügt nur über zwei Töne, Hoch- oder Tieftou, die dem Wortstamm anhaften. Die Präfixe assimilieren sich den Tönen des einsilbigen Stammes; *ta*- Subjekts-Präfix der 1. Pers. Plur. bleibt *ta* mit Hochton, wenn der Verbalstamm hochtonig ist, z. B. *tá-tán* „wir tönen“ (UAN. *kita tanit'*), *dà-bù* „wir schmähen“.

Diese Wechselwirkung ist noch erkennbar bei Fortfall des Verschußlautes: *óli* „Haut“ — UAN. *kulit*, *òli* „Kaufpreis“ < UAN. *bəli*.

Nun hat im **Alt-Chinesischen**, das um 600 n. Chr. angesetzt wird — wie mir Herr Prof. Dr. JÄGER (Hamburg) mitgeteilt hat — eine ähnliche Wechselwirkung geherrscht: Hochton der Vokale ging mit Stimmlosigkeit aller benachbarten Konsonanten, Tieftou mit Stimmhaftigkeit der Konsonanten einher.

Diese Beziehung zwischen **Jabêm** und **Alt-Chinesischem**, die wie ein Kuriosum klingt, wird man schwerlich in einen greifbaren prähistorischen Zusammenhang bringen können; aber zur Problematik der Südsee-Sprachen im weitesten Sinne des Wortes gehört auch sie.

Alle diese angeführten Teilprobleme über die Sprachmischung in den östlichen Südsee-Sprachen mit austronesischer Oberschicht laufen in das Grundproblem der allgemeinen Sprachvergleichung aus, ob und inwieweit man Übereinstimmungen im Sprachtypus ohne regelmäßige Lautentsprechung verwerten kann, um objektive Zusammenhänge der Sprachverwandtschaft zu beweisen.



# **Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua.**

By the late Rev. E. BAXTER RILEY.

With Map, Introduction and Notes by SIDNEY H. RAY, M. A., F. R. A. I., Thorpe Bay, Essex.

(Conclusion.)

## III. Vocabularies of Languages North of the Fly Delta.

|                                    | Tirio                  | Gogodara                     | Adiba                | Waruna             |
|------------------------------------|------------------------|------------------------------|----------------------|--------------------|
| Adze .....                         | <i>oda</i>             | <i>saura</i>                 | <i>saura</i>         | <i>maboa</i>       |
| Afternoon .....                    | <i>tetamaradi</i>      | <i>debe</i>                  | —                    | <i>sibasigi</i>    |
| All .....                          | <i>gounigia</i>        | <i>werebega</i>              | <i>wairebega</i>     | <i>begabega</i>    |
| Angry .....                        | <i>nerone</i>          | <i>georero, kamari</i>       | —                    | <i>gwanaberada</i> |
| Ankle .....                        | <i>sonabi</i>          | <i>bukaina</i>               | <i>bukama</i>        | <i>tomu</i>        |
| Ant .....                          | —                      | —                            | <i>saiwiapo</i>      | —                  |
| Areca nut .....                    | <i>gore</i>            | <i>ema</i>                   | <i>ema</i>           | <i>wasaka</i>      |
| Arm .....                          | <i>tigiri</i>          | <i>māi</i>                   | <i>māi</i>           | <i>māi</i>         |
| — (upper) .....                    | <i>pauna</i>           | <i>mopira</i>                | <i>mopira</i>        | <i>mopira</i>      |
| — (lower) .....                    | <i>wadima</i>          | <i>mosasa</i>                | <i>inikiki</i>       | <i>mosasa</i>      |
| Armlet .....                       | <i>adiga</i>           | <i>mudi</i>                  | <i>mudi (grass)</i>  | <i>maipada</i>     |
| Armpit .....                       | <i>aro</i>             | <i>gawaga</i>                | <i>gawaga</i>        | <i>ḍabu</i>        |
| Arrow .....                        | —                      | <i>soba</i>                  | <i>soba, kowe</i>    | <i>seia</i>        |
| — (bone tipped) .....              | <i>ginare, siga</i>    | <i>depe</i>                  | —                    | —                  |
| — (wood) .....                     | <i>gobera</i>          | <i>kue, warume</i>           | —                    | —                  |
| Artery .....                       | <i>sedesede</i>        | <i>enapepera</i>             | <i>enapepera</i>     | <i>penapena</i>    |
| Ashes .....                        | <i>wape</i>            | <i>puru</i>                  | <i>puru</i>          | <i>anawa</i>       |
| Awaken .....                       | <i>kibanea</i>         | <i>iparami, asepata</i>      | —                    | <i>pipi</i>        |
| Back .....                         | <i>giminiba</i>        | <i>boiga</i>                 | <i>boiga</i>         | <i>boiga</i>       |
| Bad .....                          | <i>enamgaga</i>        | <i>sosausebega, savisavi</i> | <i>sosausebega</i>   | <i>sausebega</i>   |
| Bag (to hang on<br>shoulder) ..... | <i>sararuse</i>        | —                            | —                    | <i>gewapura</i>    |
| Bamboo .....                       | <i>gagari</i>          | <i>keisa</i>                 | <i>keme</i>          | <i>duaru</i>       |
| — (pipe) .....                     | <i>waduru</i>          | <i>kema</i>                  | <i>waduru</i>        | <i>duru</i>        |
| — (tobacco holder)                 | <i>aturupa</i>         | <i>aturupu, kekenapa</i>     | —                    | <i>aturuku</i>     |
| Banana .....                       | <i>sime</i>            | <i>dubari</i>                | <i>dubari</i>        | <i>gwasi</i>       |
| — (plant) .....                    | <i>sime-mabuta</i>     | <i>dubari-obe</i>            | —                    | <i>gwasi-mata</i>  |
| Bark (tree) .....                  | —                      | —                            | <i>kaka</i>          | —                  |
| Basket .....                       | <i>itianta, yaruse</i> | —                            | <i>kekepi (rush)</i> | <i>aiabo</i>       |
| Bat .....                          | <i>pitite</i>          | <i>pepe, sisipare</i>        | —                    | <i>piga</i>        |
| Bathe .....                        | <i>obanamea</i>        | <i>vitauo, vitoo</i>         | —                    | <i>ogatoromi</i>   |



|                       |                     |                          |            |                |
|-----------------------|---------------------|--------------------------|------------|----------------|
| Beach .....           | wipaba              | boigama                  | —          | —              |
| Beard .....           | —                   | —                        | ene        | —              |
| Beat .....            | —                   | —                        | rapororo   | —              |
| Beg .....             | noroma              | —                        | —          | tiramurua      |
| Belly .....           | laina               | —                        | guana      | —              |
| Bird .....            | isupe               | —                        | puida      | sora           |
| Bite .....            | emebabarado         | —                        | ariwa      | ari            |
| Bitter .....          | seradogaga          | —                        | sosawebega | sosawebega     |
| Black .....           | doumu               | —                        | idi        | kisinapa       |
| Blind .....           | baridi-aduanigiagi  | —                        | tauarawa   | odabi-sauinapa |
| Blood .....           | adada               | —                        | dade       | kalima         |
| Blue .....            | —                   | —                        | —          | —              |
| Board .....           | teke                | si, i                    | —          | busa           |
| Body .....            | durupi              | obe                      | —          | obe            |
| Boil (water) .....    | taruetagi           | bababerero               | —          | tiburi         |
| — (sore) .....        | gumua               | aia                      | —          | kota           |
| Bone .....            | naraia              | gosa                     | —          | gosa           |
| Bottle .....          | tarupuru            | maripa                   | —          | —              |
| Bow .....             | gagari              | —                        | —          | —              |
| — (string) .....      | idari               | kota                     | —          | kimiti         |
| Bowels .....          | —                   | —                        | —          | popomina       |
| Boy .....             | basine (nine years) | —                        | —          | —              |
|                       |                     | purakoabi (5 yrs), kasi- | —          | —              |
|                       |                     | kasi (10 yrs), kaka-     | —          | —              |
|                       |                     | sigi (15 yrs)            | —          | —              |
| Branch .....          | taina               | itiara, tata             | tatabagi   | taga           |
| Breadfruit .....      | baragu              | nabudu                   | nabudu     | kawaki         |
| Break (skull) .....   | maduwaine           | umadama                  | —          | umadama        |
| — (stick) .....       | uguwabanea          | kemi                     | —          | kemi           |
| — (string) .....      | tebowabana          | ateive                   | —          | ateivina       |
| Bring .....           | aremename           | egetepe                  | egedepe    | gwaretepe      |
| Bring forth .....     | ewawea              | matanemi                 | —          | matanema       |
| Breast (f.) .....     | ama                 | omo                      | mi         | bu             |
| Brother (elder) ..... | imbenogo            | —                        | —          | kabiginapa     |
| — (younger) .....     | iambenogo           | napiagura                | —          | kabigiseginapa |

|                       | Tirio                     | Gogodara  | Adiba   | Waruna                 |
|-----------------------|---------------------------|---|---|------------------------|
| Bury .....            | —                         | —   | <i>etu</i>  | —                      |
| Butterfly .....       | <i>kea</i>                | <i>kapara, tauta</i>  | <i>kapara</i>   | <i>kuria</i>           |
| Buttocks .....        | —                         | —   | <i>tuba</i>   | —                      |
| By and bye .....      | <i>beamea</i>             | —   | <i>gede</i>   | —                      |
| Calico .....          | —                         | —   | <i>gubarekaka</i>   | —                      |
| Canoe .....           | <i>gwawa</i>              | <i>gawa</i>   | <i>gawa</i>   | <i>gwawa</i>           |
| Cap .....             | —                         | —   | <i>diba</i> (conical head dress)  | —                      |
| Carry (on shoulder)   | —                         | —   | <i>eiwa-paroma, boigaminama</i><br>(on back), <i>ganabima-</i><br><i>kami</i> (on head), <i>eiwa</i><br>(on pole) | —                      |
| Cassowary .....       | <i>yadame</i>             | <i>gogoro, wadoba</i>                                       | <i>wadobo</i>   | <i>gwoira</i>          |
| Centipede .....       | <i>ebadi</i>              | <i>iriri</i>  | —   | <i>eiriri</i>          |
| Charcoal .....        | <i>doumu</i>              | <i>ukuru</i>  | <i>ukuru</i>  | <i>ukuru</i>           |
| Chest .....           | <i>gwate</i>              | <i>mi</i>   | <i>mi</i>   | <i>wipiru</i>          |
| Chew .....            | —                         | —   | <i>nanerowa</i>   | —                      |
| Chief .....           | —                         | —   | <i>kabigibega</i>   | —                      |
| Child .....           | <i>modoa, amo-iamgage</i> | <i>koabi, kokoabi</i> (baby),<br><i>puraksabi</i> (2 years) | <i>kobipura</i>   | <i>pura-gigeapura</i>  |
| — (boy) .....         | <i>basine</i>             | <i>kekepura</i> (four years)                                | —   | <i>mata gewapura</i>   |
| — (girl) .....        | <i>buare</i>              | <i>susukoabi</i> (four years)                               | —   | <i>geapura</i>         |
| Chin .....            | <i>magota</i>             | <i>rige</i>   | <i>rige</i>   | <i>kaiou</i>           |
| Clavicle .....        | <i>obanaraia</i>          | <i>pigipigi</i>   | —   | <i>pigiboiga</i>       |
| Claw .....            | —                         | —   | <i>maikabua</i>   | —                      |
| Clay .....            | —                         | —   | <i>mazikama</i>   | —                      |
| Clothes .....         | <i>abaraopa</i>           | <i>gubarikaka</i>   | —   | <i>gupena</i>          |
| Cloud (black) .....   | <i>doumgaga</i>           | <i>idinapa</i>  | <i>iti</i>  | <i>kisinapa-itiiti</i> |
| — (white) .....       | <i>kamegaga</i>           | <i>iti-abiranapa</i>  | —   | <i>itiiti</i>          |
| Club (stone, disc) .. | <i>gorapu</i>             | <i>gabirapira</i>   | <i>gabirapira</i>   | <i>gesa</i>            |
| — (star) .....        | <i>kenakena</i>           | <i>kurusumu</i>   | <i>gia, naganaga</i> (pine-<br>apple)   | <i>tagataga</i>        |
| — (wood) .....        | <i>gaomo</i>              | <i>gabi</i>   | —   | <i>busa</i>            |

|                                |             |                             |                           |
|--------------------------------|-------------|-----------------------------|---------------------------|
| Cockatoo (black) .....         | —           | gabare                      | —                         |
| — (red) .....                  | —           | kerā                        | —                         |
| — (white) .....                | —           | piare                       | —                         |
| Coconut .....                  | zabu        | bou                         | bukuta                    |
| — (leaf) .....                 | —           | bou-ēvē                     | —                         |
| — (old) .....                  | zabu-para   | āure                        | aiera                     |
| — (palm) .....                 | zabu-naraia | bou-i                       | bukuta-busa               |
| — (young) .....                | mudira      | mudira                      | mudira                    |
| — (water) .....                | —           | bou-wi                      | —                         |
| Cold .....                     | —           | gege                        | —                         |
| Comb .....                     | keso        | —                           | kukuta-busa               |
| Come .....                     | nawo        | pe                          | pe                        |
| Conduct .....                  | winumna     | iri                         | —                         |
| Conquer .....                  | —           | —                           | —                         |
| Cook .....                     | sagirarea   | orowa                       | kakom                     |
| Crab .....                     | kanukamu    | kaia                        | kaia                      |
| Crawl .....                    | —           | sisira teveroro             | —                         |
| Crocodile .....                | naore       | dupa                        | dupa                      |
| Croton .....                   | —           | isarago                     | —                         |
| — (leaf) .....                 | —           | isarago-baga                | —                         |
| Crowbar (planting stick) ..... | wefa, osake | —                           | —                         |
| Cry .....                      | nouro       | batara                      | batara                    |
| —                              | —           | adimadoro, sabi (for dead)  | adimadoro sabi (for dead) |
| Cup .....                      | ariwi       | karivi, maripa              | maripa                    |
| Cuscus .....                   | —           | —                           | awari                     |
| Cut .....                      | guaea       | temi                        | temi                      |
| Dance .....                    | lamea       | maida                       | maitoroa                  |
| Dark .....                     | dinaia      | iti, waitwinapa (very dark) | —                         |
| Darkness .....                 | —           | iti                         | —                         |
| Daughter .....                 | modoa       | susiagi                     | denia                     |
| Day .....                      | karame      | —                           | —                         |
| — (light) .....                | erodeero    | kadepa                      | kadepa-aboirero           |



|                    | Tirio                  | Gogodara                    | Adiba                  | Waruna              |
|--------------------|------------------------|-----------------------------|------------------------|---------------------|
| Day (to-) .....    | <i>ivaneroda</i>       | —                           | —                      | —                   |
| — (after tomorrow) | <i>nanore</i>          | —                           | —                      | —                   |
| Deceive .....      | <i>wapapmeani</i>      | <i>imegi</i>                | —                      | <i>imegi</i>        |
| Dead .....         | —                      | —                           | <i>akawe</i>           | —                   |
| Desire .....       | <i>paebtaniaetan</i>   | <i>uminonowa</i>            | —                      | <i>sekeron</i>      |
| Dew .....          | <i>gororo</i>          | <i>mimidebi, bibirobega</i> | —                      | <i>teita</i>        |
| Die .....          | —                      | —                           | <i>akauena</i>         | —                   |
| Dig .....          | <i>arusimea</i>        | <i>tupawa</i>               | <i>wagamiemina</i>     | <i>aitupaua</i>     |
| Dirt .....         | <i>tupago</i>          | <i>papapara</i>             | —                      | <i>papapapara</i>   |
| Dirty .....        | <i>kirianana</i>       | —                           | —                      | —                   |
| Distant .....      | <i>tatke</i>           | <i>wamatabega</i>           | —                      | <i>guramatabega</i> |
| Do .....           | <i>murareainamei</i>   | <i>enemi</i>                | —                      | <i>aigi</i>         |
| Dog .....          | <i>seae</i>            | <i>soke</i>                 | <i>soke</i>            | <i>soke</i>         |
| Don't know .....   | <i>barisigena-tipa</i> | <i>peitawa</i>              | —                      | <i>paitawa</i>      |
| Door .....         | <i>uma</i>             | <i>girigiri</i>             | <i>biri</i>            | <i>bisikaua</i>     |
| Doorway .....      | <i>duriwane</i>        | <i>ogosa</i>                | <i>ogosa</i>           | —                   |
| Dream .....        | <i>nuiwane</i>         | <i>iwame</i>                | —                      | <i>sururu</i>       |
| Drink .....        | <i>aiamea</i>          | <i>nido</i>                 | <i>nido</i>            | <i>ogunida</i>      |
| Drive away .....   | <i>taikematenea</i>    | <i>datowamo</i>             | —                      | <i>agarari</i>      |
| Drum .....         | <i>kerena</i>          | <i>warua</i>                | <i>warua</i>           | —                   |
| — (big) .....      | —                      | —                           | <i>warua-diuaka</i>    | <i>diwaga</i>       |
| — (small) .....    | —                      | —                           | <i>warua-maidapa</i>   | —                   |
| Dry .....          | <i>kakakugaga</i>      | <i>seirobega</i>            | <i>sarebega</i>        | <i>kirikirem</i>    |
| Dwell .....        | <i>agasoa</i>          | <i>mana</i>                 | —                      | <i>mana</i>         |
| Ear .....          | <i>bamata</i>          | —                           | <i>waki</i>            | <i>wagi</i>         |
| — (lobe) .....     | —                      | <i>igibi</i>                | <i>igibi</i>           | —                   |
| Earth .....        | —                      | —                           | <i>eu</i>              | —                   |
| Eat .....          | <i>aiamea</i>          | <i>nou</i>                  | <i>nauo</i>            | <i>na</i>           |
| East .....         | <i>erenkere</i>        | <i>taidi</i>                | —                      | —                   |
| Egg .....          | <i>sara</i>            | <i>iau</i>                  | <i>puwideiewo</i>      | <i>iou</i>          |
| — (yolk) .....     | —                      | —                           | <i>puwideiewo-dina</i> | —                   |
| — (white) .....    | —                      | —                           | <i>puwideiewo-bou</i>  | —                   |

|                |       |                              |                     |                         |                     |
|----------------|-------|------------------------------|---------------------|-------------------------|---------------------|
| Elbow          | ..... | <i>kakiji</i>                | <i>mobe</i>         | <i>mobe</i>             | <i>kawabi</i>       |
| Evening        | ..... | <i>tetamarade</i>            | <i>debe</i>         | —                       | <i>sibasigi</i>     |
| Excrement      | ..... | <i>negave</i>                | <i>gwa</i>          | —                       | <i>gwa</i>          |
| Eye            | ..... | <i>baridi</i>                | <i>tao</i>          | <i>tauo</i>             | <i>tao</i>          |
| — (lashes)     | ..... | —                            | —                   | <i>tauo-kona</i>        | —                   |
| — (lid)        | ..... | —                            | —                   | <i>tauo-kaka</i>        | —                   |
| Face           | ..... | <i>varidiba</i>              | <i>sosoko</i>       | <i>sosoko</i>           | <i>imimi</i>        |
| Fall           | ..... | <i>tawaawabana</i>           | <i>dirave</i>       | <i>dirawa</i>           | <i>anisidan</i>     |
| Fat            | ..... | <i>murari</i>                | <i>sape</i>         | —                       | <i>sape</i>         |
| — (corpulent)  | ....  | —                            | —                   | <i>guana-kabibibega</i> | —                   |
| — (grease)     | ..... | —                            | —                   | <i>sape</i>             | —                   |
| Father         | ..... | <i>awe, zawani</i>           | <i>wawa</i>         | <i>wawa</i>             | <i>wawa</i>         |
| Fear           | ..... | —                            | —                   | <i>emorero</i>          | —                   |
| Feast          | ..... | <i>parimuareainame</i>       | <i>poko</i>         | —                       | <i>kabiginandin</i> |
| Feather (bird) | ..... | <i>usanupa</i>               | <i>kona</i>         | <i>kona</i>             | <i>kona</i>         |
| — (cassowary)  | ....  | —                            | —                   | <i>wadoba-kona</i>      | —                   |
| Female         | ..... | —                            | —                   | <i>susiagi</i>          | —                   |
| Fierce         | ..... | <i>arosegaga</i>             | <i>kamarebega</i>   | —                       | <i>poka</i>         |
| Fight          | ..... | —                            | —                   | <i>givera</i>           | —                   |
| Find           | ..... | <i>waretarea</i>             | <i>atiriwa</i>      | —                       | <i>atiriwa</i>      |
| Finger         | ..... | —                            | —                   | <i>maie</i>             | —                   |
| — (little)     | ..... | <i>egage</i>                 | <i>inikiki</i>      | <i>inikiki</i>          | <i>tigi</i>         |
| — (ring)       | ..... | <i>egage ba</i>              | <i>tapa</i>         | —                       | <i>tidigu</i>       |
| — (long)       | ..... | <i>edegage-dodowa</i>        | <i>tepanapa</i>     | —                       | <i>kikibadigu</i>   |
| — (index)      | ..... | <i>dodowa</i>                | <i>dabamagorogo</i> | —                       | <i>kekebo</i>       |
| — (nail)       | ..... | <i>teteba</i>                | <i>maikabua</i>     | —                       | <i>kabua</i>        |
| Finished       | ..... | <i>aibea, wetamea, badil</i> | <i>aguvi</i>        | —                       | <i>aguvi</i>        |
| Fire           | ..... | <i>sure</i>                  | <i>ira</i>          | <i>ira</i>              | <i>awa</i>          |
| First          | ..... | <i>tamutarewa</i>            | <i>ropai</i>        | <i>ropaiave</i>         | <i>pitakawa</i>     |
| Fish           | ..... | <i>kaboma</i>                | <i>mewa, mauka</i>  | <i>mewa</i>             | <i>mauka</i>        |
| — (v.)         | ..... | <i>amea</i>                  | <i>areramanedi</i>  | —                       | <i>gwari</i>        |
| — (hook)       | ..... | <i>ariaga</i>                | <i>ariage</i>       | —                       | <i>ariage</i>       |
| Flesh          | ..... | <i>arina</i>                 | <i>sepo</i>         | <i>sepo</i>             | <i>api</i>          |
| Flower         | ..... | —                            | —                   | <i>urigaro</i>          | —                   |

|                  | Tirio                       | Gogodara                                | Adiba                    | Waruna                     |
|------------------|-----------------------------|---|--------------------------|----------------------------|
| Fly (n.)         | <i>pupume</i>               | <i>guapo</i>                            | <i>guapo</i>             | <i>guapo</i>               |
| — (v.)           | <i>teobaia</i>              | <i>apuwi</i>                            | <i>apuwi</i>             | <i>apuawina</i>            |
| Food             | <i>paria</i>                | <i>nanaropara</i>                       | <i>nanaropara</i>        | <i>nanopara</i>            |
| Foolish          | <i>torotoro</i>             | <i>daredarenapa, koanapa</i>            | —                        | <i>sauunapa</i>            |
| Foot             | <i>adara</i>                | <i>ei</i>                               | <i>ei</i>                | <i>ibubu</i>               |
| — (sole)         | <i>adara-pata</i>           | <i>eiguana</i>                          | <i>eguana</i>            | <i>aiaba</i>               |
| Forbid           | <i>isatomisirama</i>        | <i>egevi</i>                            | —                        | <i>egigwari</i>            |
| Forehead         | <i>werere</i>               | <i>dogo</i>                             | <i>dogo</i>              | <i>saka</i>                |
| Forget           | <i>nanalararaia</i>         | <i>koberewame</i>                       | —                        | <i>koberewame</i>          |
| Formerly         | <i>iwanapneipa, igimanu</i> | —                                       | <i>amatabega</i>         | —                          |
| Fowl             | <i>kakaba</i>               | <i>puide</i>                            | <i>puide</i>             | <i>kakaba (introduced)</i> |
| — (wild)         | <i>amaka</i>                | <i>segara, saki</i>                     | —                        | <i>kopaka</i>              |
| Friend           | <i>buia</i>                 | <i>nedaunarinumagi</i>                  | <i>sokabea</i>           | <i>nepirumagi</i>          |
| Fruit            | <i>sara</i>                 | <i>adamu, irapira</i>                   | <i>gonomii</i>           | <i>tagam</i>               |
| Full             | <i>maduapopote</i>          | <i>atawawe, taobega</i>                 | —                        | <i>atawen</i>              |
| Gall-bladder     | —                           | —                                       | <i>amā</i>               | —                          |
| Garden           | <i>baria</i>                | <i>egada, beda (new)</i>                | <i>egada</i>             | <i>guam</i>                |
| Gird             | <i>kakinea</i>              | <i>kami, siriem</i>                     | —                        | <i>siriem</i>              |
| Girdle           | <i>kepara</i>               | <i>guanato</i>                          | <i>guanato</i>           | <i>kati</i>                |
| Girl             | <i>buare</i>                | <i>sukomi (4 yrs), aminagi (12 yrs)</i> | <i>susiagi</i>           | <i>anunagi (12 yrs)</i>    |
| — (small)        | —                           | —                                       | <i>suakuabi</i>          | —                          |
| — (marriageable) | —                           | —                                       | <i>aminagi</i>           | —                          |
| Give             | —                           | —                                       | <i>miditi</i>            | —                          |
| Go               | <i>atea</i>                 | <i>ve</i>                               | <i>ve</i>                | <i>vi</i>                  |
| God              | —                           | —                                       | <i>Gi-ediri</i>          | —                          |
| Good             | <i>aregaga</i>              | <i>sarebega</i>                         | <i>sarebega</i>          | <i>sarebega</i>            |
| Good-night       | <i>noua</i>                 | <i>wee</i>                              | —                        | <i>vie</i>                 |
| Grass            | <i>sogo</i>                 | <i>karikarigoro</i>                     | <i>garogo</i>            | <i>papa</i>                |
| Grow             | <i>aduru, taupate</i>       | <i>paro</i>                             | —                        | <i>paro</i>                |
| Gum              | —                           | <i>tita</i>                             | <i>edo</i>               | —                          |
| Hair (head)      | <i>titia</i>                | —                                       | <i>tita, bona (body)</i> | <i>tito</i>                |



|                   |   |                             |                                 |                      |                    |
|-------------------|---|-----------------------------|---------------------------------|----------------------|--------------------|
| Hand .....        | — | <i>saga pata</i>            | —                               | <i>kueta</i>         | —                  |
| — (palm) .....    |   |                             | <i>mai-guana</i>                | <i>mai-bubu</i>      |                    |
| Hang .....        |   |                             | —                               | —                    |                    |
| Hard .....        |   | <i>debagaga</i>             | <i>karikaribega</i>             | <i>watabega</i>      |                    |
| Hatchet .....     |   | <i>emowa</i>                | <i>ekane</i>                    | <i>atini</i>         |                    |
| Have, get .....   |   | <i>areaworomea</i>          | <i>ege</i>                      | <i>ege</i>           |                    |
| Head .....        |   | <i>kupuru</i>               | <i>ganabi</i>                   | <i>ganabi</i>        |                    |
| — (back) .....    |   | <i>aiavi</i>                | —                               | <i>mikiawa</i>       |                    |
| — (dress) .....   |   | —                           | —                               | —                    |                    |
| Hear .....        |   |                             |                                 |                      |                    |
| Heart .....       |   | <i>dinamumi</i>             | —                               | <i>enama</i>         | —                  |
| Heavy .....       |   | <i>dewagaga</i>             | <i>aripo</i>                    | <i>tititi</i>        | <i>surupiro</i>    |
| Heel .....        |   | <i>sonabi</i>               | <i>egesima, egasima</i>         | <i>menebega</i>      | <i>menebega</i>    |
| Here .....        |   | <i>awaiara</i>              | <i>mema</i>                     | <i>egesima</i>       | <i>aiwogu</i>      |
| Hill .....        |   | —                           | —                               | <i>mema</i>          | <i>mema</i>        |
| Holy .....        |   | —                           | —                               | <i>sakasidibega</i>  | —                  |
| Hot .....         |   | —                           | —                               | <i>asuana</i>        | —                  |
| House .....       |   | <i>duri</i>                 | —                               | <i>oronevi</i>       | —                  |
| How .....         |   | <i>kenaso, karaene</i>      | <i>genamo</i>                   | <i>genama</i>        | <i>mono</i>        |
| Hungry .....      |   | <i>aruna</i>                | <i>ā</i>                        | —                    | —                  |
| Hunt .....        |   | <i>pomoro, komana</i>       | <i>guanataguroro, aobagata-</i> | <i>naniobonapono</i> | <i>guanatigoro</i> |
| Husband .....     |   | —                           | <i>ponono</i>                   | —                    | —                  |
| Ill .....         |   | <i>me (enarmtare fever)</i> | <i>sima</i>                     | <i>daragi</i>        | —                  |
| Inside .....      |   | <i>uru</i>                  | <i>gigitina</i>                 | —                    | <i>gisaua</i>      |
| Instep .....      |   | —                           | <i>egunaba</i>                  | —                    | <i>aitekenanum</i> |
| Intestines .....  |   | —                           | —                               | <i>bobo</i>          | —                  |
| Jaw (lower) ..... |   | <i>magota</i>               | <i>kese (large), maragi</i>     | <i>kese (small)</i>  | <i>kaiawa</i>      |
| — (upper) .....   |   | <i>suniki</i>               | <i>rige</i>                     | <i>rige</i>          | <i>sidirige</i>    |

|                      | Tirio               | Gogodara                       | Adiba                                  | Waruna              |
|----------------------|---------------------|--------------------------------|--|---------------------|
| Jealous .....        | <i>nerene</i>       |                                |  |                     |
| Jump .....           | —                   | <i>kamari</i>                  | —                                      | —                   |
| Kidney .....         | —                   | —                              | <i>sikamidawa</i>                      | —                   |
| Kill .....           | <i>wainea</i>       | <i>rapo</i>                    | <i>boigarapea</i>                      | —                   |
| Kiss .....           | <i>mimitarea</i>    | <i>toami, totomi</i>           | <i>rapode</i>                          | <i>rapo</i>         |
| Knee .....           | <i>boutere</i>      | <i>asiawa, asimisi</i>         | —                                      | <i>ewamo</i>        |
| Kneel .....          | —                   | —                              | <i>asimisi</i>                         | <i>asiawa</i>       |
|                      |                     |                                | <i>asimisi-manonoa, asimisi-veraro</i> | —                   |
|                      |                     |                                | (walk on knees)                        |                     |
| Knife .....          | <i>giri</i>         | —                              | <i>girikowe</i>                        | —                   |
| Knot (string) .....  | <i>murupa-dea</i>   | <i>kubimina, kubemi</i>        | —                                      | <i>gasimamu</i>     |
| — (wood) .....       | <i>bubi</i>         | <i>mukura</i>                  | —                                      | <i>mukura</i>       |
| Know .....           | <i>bariseganana</i> | <i>itawa, itaua</i>            | <i>itawa</i>                           | <i>ietawa</i>       |
| Lampblack .....      | <i>doumu</i>        | <i>tatari, idinapa</i>         | —                                      | <i>kisunapa</i>     |
| Land .....           | —                   | —                              | <i>wakabigibega</i>                    | —                   |
| Large .....          | <i>zawega</i>       | <i>kabigibega</i>              | <i>kabigibega</i>                      | <i>kabiginapa</i>   |
| Lash (canoe) .....   | <i>itaea</i>        | <i>papami, kikiemi</i>         | —                                      | <i>kikiemi</i>      |
| Last .....           | —                   | —                              | <i>wapikiwi</i>                        | —                   |
| Laugh .....          | <i>aiama</i>        | <i>iereo, iereroa</i>          | <i>ierero</i>                          | <i>iroro</i>        |
| Lead (v.) .....      | <i>taikeeteate</i>  | <i>gorioamo, etepiroea</i>     | —                                      | <i>goritiverero</i> |
| Leaf .....           | <i>kesopusa</i>     | <i>ibagi</i>                   | <i>bagi</i>                            | <i>igagi</i>        |
| Leave alone .....    | <i>wetamea</i>      | <i>egege</i>                   | —                                      | <i>egegware</i>     |
| Left hand .....      | <i>sousoa</i>       | <i>peredi</i>                  | —                                      | <i>ewagiadi</i>     |
| Leg .....            | <i>adara</i>        | <i>ei</i>                      | <i>kaka</i>                            | <i>ei</i>           |
| — (calf) .....       | <i>ebama</i>        | <i>udina</i>                   | <i>iudina</i>                          | <i>udina</i>        |
| Lie (falsehood) .... | <i>wapo</i>         | <i>ime</i>                     | <i>sewatarero</i>                      | <i>ime</i>          |
| — (v.) .....         | <i>wapo-meani</i>   | <i>ime-rarero</i>              | —                                      | <i>ime-sekeraro</i> |
| Lie down .....       | <i>tene</i>         | <i>tene, tenerero</i>          | <i>tenero</i>                          | <i>tenerero</i>     |
| Life .....           | <i>ainamainomi</i>  | <i>pepakaurero, kanikeworo</i> | —                                      | <i>kororo</i>       |
| Light .....          | <i>erode</i>        | <i>ruriroro</i>                | <i>ruriribega</i>                      | <i>ruriroro</i>     |
| Lightning .....      | <i>tauwiroa</i>     | <i>pevi, paiterero</i>         | <i>paiterero</i>                       | <i>periroro</i>     |
| Lime .....           | —                   | —                              | <i>eka</i>                             | —                   |

|                     |                |                      |   |              |
|---------------------|----------------|----------------------|---|--------------|
| Lips .....          | diware         | magatapi             | magatapi                                    | magatapi     |
| Listen .....        | upuawena       | enama, enamadera     | aperero (alive)                             | ataroa       |
| Liver .....         | marada         | gwana, gwana         | guana                                       | gwana        |
| Loins .....         | baganate       | arda                 | —   | arata        |
| Look .....          | weame          | ti, tirama           | —   | tipanamo     |
| Louse .....         | oreane         | ami                  | ami   | ami          |
| Lungs .....         | araraarara     | titi                 | aripo                                       | —            |
| Male .....          | amiamge, ane   | daragi               | daragi                                      | daragi       |
| Man .....           | ane            | daragi               | daragi                                      | bega         |
| Many .....          | dubaduba       | wairabega            | wairabega                                   | artepewamena |
| Marry .....         | patawe         | aetapaimena, awasaka | —   | ikaka        |
| Mat .....           | seporo, idaide | ikaka                | ikaka                                       | bu           |
| Milk .....          | aeba           | omo                  | —   | bedoa        |
| Moon .....          | goreame        | samoso               | samoso                                      | —            |
| — (half) .....      | —              | —                    | samoso-aiedewana                            | —            |
| — (full) .....      | —              | —                    | samoso-kabigibega                           | —            |
| — (new) .....       | —              | —                    | samoso-akauana                              | —            |
| — (quarter) .....   | —              | —                    | samoso-akobipurewana                        | —            |
| Morning .....       | pasunu         | ibasege              | ibasege                                     | ibasigi      |
| Morrow .....        | pasunure       | gede                 | —   | anafa        |
| Mosquito .....      | —              | —                    | gunipi                                      | —            |
| Mother .....        | ebebe, makama  | agi                  | agi   | agi          |
| — (in law) .....    | kiwazane       | dopira               | —   | dopira       |
| Mountain .....      | ina            | saka                 | —   | pokora       |
| Mouth .....         | tawari         | magata-dawaba        | magata                                      | magata       |
| Mud .....           | obago          | —                    | —   | —            |
| Name .....          | oroma          | gagi                 | gagi  | gagi         |
| Navel .....         | duma           | kanadibi             | kandibi                                     | guniri       |
| Neck .....          | obai           | inda                 | mada  | mada         |
| Net (fishing) ..... | jena           | gigima, idaso        | idaso, seia (conical),<br>wasikara (square) | kokomo       |
| New .....           | gaigaga        | kanike               | kanike                                      | kanike       |
| Night .....         | dinai          | iti                  | —   | aita         |



|                         | Tirio              | Gogodara               | Adiba                                 | Waruna               |
|-------------------------|--------------------|------------------------|---------------------------------------|----------------------|
| No .....                | <i>iwunaipa</i>    | <i>bini</i>            | —                                     | <i>nebam</i>         |
| North west .....        | <i>urama</i>       | <i>gogo</i>            | —                                     | <i>kabaegu</i>       |
| Nose .....              | <i>narose</i>      | <i>mina</i>            | —                                     | <i>susuku</i>        |
| — (septum) .....        | <i>iminaba</i>     | <i>etera</i>           | —                                     | <i>tipo</i>          |
| Offspring .....         | <i>modoa</i>       | <i>kubipura</i>        | —                                     | <i>gauapuro</i>      |
| Olden time .....        | <i>iwatapneipa</i> | <i>amatabega</i>       | —                                     | <i>amata</i>         |
| Old (thing) .....       | —                  | —                      | <i>pakara</i>                         | —                    |
| — (man) .....           | <i>kadere</i>      | —                      | <i>aedebega</i>                       | —                    |
| Only .....              | <i>oneuke</i>      | <i>nekopa, emenagi</i> | —                                     | <i>kiriwopuro</i>    |
| Outrigger .....         | —                  | —                      | <i>gawa-i (pole), gawa-si (float)</i> | —                    |
| Paddle (n.) .....       | <i>aibi</i>        | <i>keari</i>           | <i>keari</i>                          | <i>keari</i>         |
| — (v.) .....            | <i>aruyamea</i>    | <i>du</i>              | <i>gawa-du</i>                        | <i>du</i>            |
| Pain .....              | <i>gaisame</i>     | <i>arikikideminini</i> | —                                     | <i>arikikiminana</i> |
| Pant .....              | —                  | —                      | <i>embigadirero</i>                   | —                    |
| Paradisea Raggiana .... | <i>amura</i>       | <i>derira, dirira</i>  | <i>derira</i>                         | <i>dibisoro</i>      |
| Peace .....             | <i>kewa</i>        | <i>pekamarinapa</i>    | —                                     | <i>baiawata</i>      |
| Pearl shell .....       | <i>erami</i>       | <i>woia</i>            | <i>wāia</i>                           | <i>ududu</i>         |
| Penis .....             | <i>mabiri</i>      | <i>o</i>               | <i>ō</i>                              | <i>u</i>             |
| Petticoat .....         | <i>edae</i>        | <i>auworera</i>        | —                                     | <i>auera</i>         |
| Piece .....             | <i>kaisiki</i>     | <i>kobipura</i>        | —                                     | <i>geapura</i>       |
| Pig .....               | <i>sebera</i>      | <i>woi</i>             | <i>wōi</i>                            | <i>aūkaka</i>        |
| Pigeon (Goura) .....    | —                  | —                      | <i>taratara</i>                       | —                    |
| — (blue) .....          | <i>mumuku</i>      | <i>mimiki</i>          | <i>mimiki</i>                         | <i>miu</i>           |
| — (white) .....         | <i>gimai</i>       | <i>inami</i>           | <i>maboa</i>                          | <i>imami</i>         |
| Place (n.) .....        | <i>duri</i>        | <i>genamo</i>          | —                                     | <i>munu</i>          |
| — (v.) .....            | <i>areawea</i>     | <i>mi, mi</i>          | —                                     | <i>mi</i>            |
| Play .....              | <i>beaname</i>     | <i>iade, ia</i>        | —                                     | <i>ia</i>            |
| Pleased .....           | <i>wawede</i>      | <i>sekerero</i>        | —                                     | <i>sekerarero</i>    |
| Porpoise .....          | <i>ipige</i>       | <i>pido</i>            | —                                     | —                    |
| Post .....              | —                  | —                      | <i>timi</i>                           | —                    |
| Pour .....              | <i>igawadua</i>    | <i>sami</i>            | —                                     | <i>sami</i>          |

|                       |                     |                                       |                                  |
|-----------------------|---------------------|---------------------------------------|----------------------------------|
| Power .....           | <i>narasegeage</i>  | <i>begari, penipeni</i>               | <i>begari</i>                    |
| Pregnant .....        | <i>lainsuguogu</i>  | <i>obosomo</i>                        | <i>butia</i>                     |
| Pull .....            | <i>girabanea</i>    | <i>sirieni, atigimi</i>               | <i>atigiem</i>                   |
| Put down .....        | —                   | —                                     | —                                |
| Rain .....            | <i>iougu</i>        | <i>gui, gwi</i>                       | <i>gwi</i>                       |
| Rainbow .....         | <i>arata</i>        | <i>iribini, ama</i>                   | <i>pika</i>                      |
| Rat .....             | <i>fepe</i>         | <i>totode</i>                         | <i>genepo</i>                    |
| Red .....             | <i>idinga</i>       | <i>wasa</i>                           | <i>bedenapa</i>                  |
| Refuse (reject) ..... | <i>iereme</i>       | <i>igime</i>                          | <i>gwimatiem</i><br>(throw away) |
| Rejoice .....         | <i>wawedo</i>       | <i>sekerero</i>                       | <i>sekerarero</i>                |
| Relations .....       | <i>buiere</i>       | <i>ienarapira</i>                     | <i>ienarapira</i>                |
| Return .....          | <i>magebado</i>     | <i>guampe</i>                         | <i>guapu</i>                     |
| Rib .....             | —                   | —                                     | —                                |
| Right hand .....      | <i>iunu</i>         | <i>mimiti, mimitide</i>               | <i>uramdiède</i>                 |
| Ripe .....            | <i>soare</i>        | <i>mukusa</i>                         | <i>ua</i>                        |
| River (creek) .....   | <i>gawa</i>         | <i>tara</i>                           | <i>tara</i>                      |
| Road .....            | <i>ewane</i>        | <i>nabidi</i>                         | <i>napi</i>                      |
| Roof .....            | —                   | —                                     | —                                |
| Root .....            | —                   | —                                     | —                                |
| Rope .....            | <i>taoko</i>        | <i>tao, tauwo</i>                     | <i>tou</i>                       |
| Rub (with hand) ..... | <i>wareainamea</i>  | —                                     | —                                |
| Run .....             | —                   | —                                     | —                                |
| Sacred .....          | <i>awana</i>        | <i>gi</i>                             | <i>gisavi</i>                    |
| Sago .....            | <i>keane</i>        | <i>baia</i>                           | <i>baia</i>                      |
| Sail (mat) .....      | <i>seporo</i>       | <i>sawa (introduced)</i><br>(no name) | (no name)                        |
| Salt .....            | —                   | —                                     | (no name)                        |
| Sand .....            | <i>ninei</i>        | <i>sasasa</i>                         | <i>sasasa</i>                    |
| Satisfied .....       | <i>laina</i>        | <i>guana-kabigabiga</i>               | <i>guana-atekauena</i>           |
| Scapula .....         | —                   | —                                     | —                                |
| Scatter .....         | <i>zareuragimea</i> | <i>bebemi, miditi</i>                 | <i>aiemi</i>                     |
| Scold .....           | <i>emabamea</i>     | <i>ana, anadoro</i>                   | <i>gauroro</i>                   |

|                     | Tirio                         | Gogodara  | Adiba                           | Waruna                        |
|---------------------|-------------------------------|---|---------------------------------|-------------------------------|
| Scratch .....       | <i>aperabanea</i>             | <i>gigiriemi</i>  |                                 | <i>ginido</i>                 |
| Sea .....           | <i>aramobo</i>                | <i>vikabigibega</i>   | <i>kakata-saodiri</i>           | (no name)                     |
| — (deep) .....      | <i>aroia</i>                  |   | <i>geniri</i>                   | <i>gaurabega</i> (deep water) |
| — (rough) .....     | <i>uzawega</i>                | <i>visese kabigibega</i>  | <i>gaurabega-geniri</i>         | <i>patoro</i> (rough water)   |
| Seed .....          | <i>nene</i>                   | <i>gumiti</i>   | <i>witēpālēro</i>               | <i>toda</i>                   |
| Seek .....          | <i>awotinare, baritanarea</i> | <i>uwaroa</i>   |                                 | <i>uwaroa</i>                 |
| Send .....          | <i>tēpawanea</i>              | <i>auwame</i>   |                                 | <i>auwame</i>                 |
| Shark .....         | <i>baidamo</i>                | <i>baidamo</i>  | <i>diparo</i>                   | (no name)                     |
| Shelf .....         | <i>arari</i>                  | <i>sikiri</i>   |                                 | <i>sikiri</i>                 |
| Shell (conch) ..... | —                             | —   | <i>tuturi</i>                   | —                             |
| Shoot .....         | —                             | —   | <i>emamadirave</i>              | —                             |
| Short .....         | <i>tēpogaga</i>               | <i>parakusapura, parapura</i>                                     |                                 | <i>parapura</i>               |
| Shoulder .....      | <i>pauna</i>                  | <i>paro</i>   |                                 | <i>paro</i>                   |
| — (blade) .....     | —                             | <i>girareo, girara</i>  | <i>paro-gosa</i>                |                               |
| Shout .....         | <i>tatarime</i>               |   | <i>girara</i>                   | <i>giwarero</i>               |
| Sick .....          | —                             | —   | <i>kakata-arikedomini</i>       | —                             |
|                     |                               |   | <i>nino, shivering of fever</i> |                               |
| Side (by the) ..... | <i>kaikēaba</i>               | <i>dim</i>  |                                 | <i>uwamape</i>                |
| Sign .....          | —                             | <i>babara</i>   |                                 | <i>doupu</i>                  |
| Sink .....          | <i>kapokapo</i>               | <i>amanawe, wimanawe</i>  |                                 | <i>ogomodiravena</i>          |
| Sister .....        | <i>jombēbe, kausuku</i>       | <i>naniala (elder), ietegwara (younger), nepi-saware (of man)</i> | <i>sawari</i>                   | <i>amien</i>                  |
| Sit .....           | <i>egasowa</i>                | <i>mana</i>   | <i>nanawa</i>                   | <i>mana</i>                   |
| Skin .....          | <i>kapese</i>                 | <i>ikaka, kaka</i>  | <i>kaka</i>                     | <i>kakara</i>                 |
| Sky .....           | <i>usa, awarava</i>           | <i>kadepa</i>   | <i>kadepa</i>                   | <i>kadepa</i>                 |
| Sleep .....         | <i>nua</i>                    | <i>tene</i>   | <i>tenerero</i>                 | <i>tene</i>                   |
| Small .....         | <i>kaisiki</i>                | <i>kobipura</i>   | <i>kokoubi</i>                  | <i>gewapura</i>               |
| Smell (n.) .....    | <i>imsiga</i>                 | <i>ipoworo</i>  | <i>ipowaro</i>                  | <i>iporo</i>                  |
| — (v.) .....        | <i>imtere</i>                 | <i>ipowa, ipoa</i>  |                                 | <i>maidagea</i>               |
| Smoke (n.) .....    | <i>temim</i>                  | <i>wou</i>  |                                 | <i>padaua</i>                 |
| — (v.) .....        | <i>sakopa karaiam</i>         | <i>sakopa-nido</i>  | <i>wōu</i>                      | <i>sokopa nidemroa</i>        |
|                     |                               |   | <i>sakopa-nide</i>              |                               |



|                      |  |                              |                      |                     |
|----------------------|--|------------------------------|----------------------|---------------------|
| Snake .....          | <i>manige</i>                            | <i>marebi</i>                | <i>marebe</i>        | <i>marebi</i>       |
| — (black) .....      | —  | —                            | <i>dinape-marebe</i> | —                   |
| — (carpet) .....     | —  | —                            | <i>karu-marebe</i>   | —                   |
| Soft .....           | <i>bosaga</i>                            | <i>sasanabega, raobega</i>   | <i>sasanabega</i>    | <i>betabeterero</i> |
| Son .....            | —  | —                            | <i>kobipura</i>      | —                   |
| Song .....           | <i>gaira</i>                             | <i>diri</i>                  | —                    | <i>dirigware</i>    |
| Sour .....           | <i>teamgaga</i>                          | <i>sokamaewe</i>             | <i>sokamerero</i>    | <i>sokamerero</i>   |
| South .....          | <i>mairio</i>                            | <i>taide</i>                 | —                    | <i>tauanapa</i>     |
| Speak .....          | <i>warerea</i>                           | <i>ana, girara, girarero</i> | <i>girarero</i>      | <i>girarero</i>     |
| Spear .....          | <i>karako</i>                            | <i>menakata (10 prongs)</i>  | —                    | <i>menakata</i>     |
| Speech (Language) .. | <i>meane</i>                             | <i>girade, ra</i>            | —                    | <i>esugomi</i>      |
| Spirit .....         | <i>nenouti</i>                           | <i>gwariri</i>               | —                    | <i>gwarivi</i>      |
| Spit .....           | <i>neneba</i>                            | <i>ditiwa</i>                | <i>getu-ditiwa</i>   | <i>tiburi</i>       |
| Stand up .....       | <i>ratini (one), rawagia</i><br>(pl.)    | <i>pata</i>                  | <i>patawa</i>        | <i>pata</i>         |
| Star .....           | <i>opapa</i>                             | <i>ibina</i>                 | <i>erara</i>         | <i>wikiwiki</i>     |
| Steal .....          | <i>nono</i>                              | <i>iriri</i>                 | —                    | <i>irivina</i>      |
| Stomach .....        | <i>amara</i>                             | <i>kese</i>                  | <i>kese</i>          | <i>gwakerawo</i>    |
| Stone (n.) .....     | <i>guma</i>                              | <i>gewa, bekere</i>          | <i>gewa</i>          | <i>igoso</i>        |
| — (v.) .....         | <i>guma urianea</i>                      | <i>gewaditi, bekerediti</i>  | —                    | <i>igoso-tinemi</i> |
| Straight .....       | <i>iwunure</i>                           | <i>sogorapa, serere</i>      | —                    | <i>boigowanapa</i>  |
| Strike .....         | <i>waine (once), wainamea</i><br>(often) | <i>rapoda</i>                | <i>rapode</i>        | <i>rapoda</i>       |
| String .....         | <i>taoko</i>                             | <i>tao, tauo</i>             | <i>tao</i>           | <i>aigiri</i>       |
| Strong .....         | <i>narasegage</i>                        | <i>penipeni</i>              | <i>penipeni</i>      | <i>tou</i>          |
| Sugarcane .....      | <i>aiaba</i>                             | <i>aii</i>                   | <i>aii</i>           | <i>midi</i>         |
| Sun .....            | <i>kareme</i>                            | <i>darigi</i>                | <i>kadepa</i>        | <i>kadepa</i>       |
| Swallow (v.) .....   | —  | —                            | <i>munitiwa</i>      | —                   |
| Swamp .....          | —  | —                            | <i>begaba</i>        | —                   |
| Sweat .....          | <i>kerate</i>                            | <i>iroro, tukamono</i>       | <i>iroro</i>         | <i>tukama</i>       |
| Sweet .....          | <i>omemegaga</i>                         | —                            | <i>seripura</i>      | —                   |
| Sweet Potato .....   | <i>iobomere, nori</i>                    | <i>tokobowisa</i>            | <i>tokobisa</i>      | <i>totobe</i>       |
| Swim .....           | <i>faradonare</i>                        | <i>uri, uriroro</i>          | <i>urirōwa</i>       | <i>uariroa</i>      |
| Tabu .....           | —  | —                            | <i>babara</i>        | —                   |

|               | Tirio                                  | Gogodara                              | Adiba               | Waruna                   |
|---------------|--|---------------------------------------|---------------------|--------------------------|
| Tail          | <i>sumi</i>                            | <i>wani, wiawa</i>                    | —                   | <i>odoba</i>             |
| Take          | <i>egabia</i> (one), <i>ania</i> (pl.) | <i>ege</i>                            | —                   | <i>ege</i>               |
| — (a way)     | —                                      | —                                     | <i>aigewa</i>       | —                        |
| — (up)        | —                                      | —                                     | <i>ege</i>          | —                        |
| Taro          | <i>mumi</i>                            | <i>bibi</i>                           | <i>kubiri</i>       | <i>bibi</i>              |
| Taste         | —                                      | —                                     | <i>sèrebega</i>     | —                        |
| Teach         | <i>miamle, miamo</i>                   | <i>itoami</i>                         | <i>domonamoroa</i>  | <i>egeni</i>             |
| Temple (head) | —                                      | <i>ema</i>                            | <i>erora</i>        | —                        |
| There         | <i>taiarana</i>                        | —                                     | <i>mama</i>         | <i>ema</i>               |
| Thick         | —                                      | <i>tuba, ima</i>                      | <i>kabigibega</i>   | —                        |
| Thigh         | <i>orowa</i>                           | —                                     | <i>sepo</i>         | <i>tuba</i>              |
| — (bone)      | —                                      | <i>isapanapa</i> (thing), <i>ura-</i> | <i>gosa</i>         | —                        |
| Thin          | <i>tamaawe</i>                         | <i>mobini</i> (body)                  | <i>kobipura</i>     | <i>isapanapa</i> (thing) |
| Thing         | <i>gaisare</i>                         | <i>ropara</i>                         | <i>ropara</i>       | <i>ropara</i>            |
| Think         | <i>iamigeramanarana</i>                | <i>iware</i>                          | —                   | <i>iware</i>             |
| Throat        | <i>kasena</i>                          | <i>nanadudi</i>                       | <i>rapira</i>       | <i>nanamata</i>          |
| Throw away    | <i>badoowa</i>                         | <i>bebemi, wombehem</i>               | —                   | <i>koremi</i>            |
| Thumb         | <i>tamugaisa</i>                       | <i>manapaikabea</i>                   | —                   | <i>kabigi</i>            |
| Thus          | <i>koretainea, koreainea</i>           | <i>menepiemi</i>                      | <i>menapaikabea</i> | <i>menepi</i>            |
| Tide          | —                                      | <i>vi</i>                             | —                   | —                        |
| — (ebb)       | <i>taute</i>                           | <i>vi-aqarero</i>                     | <i>wi</i>           | —                        |
| — (flood)     | <i>igata</i>                           | <i>wiadirero, wiaperero</i>           | <i>we-gaiivi</i>    | <i>oguakauro</i>         |
| Tie (knot)    | <i>ariregia</i>                        | <i>kubeme</i>                         | <i>we-adiwi</i>     | <i>oguaverero</i>        |
| Time          | <i>iwanu</i>                           | <i>poarea</i>                         | —                   | <i>gasimami</i>          |
| Tobacco       | <i>sakopa</i>                          | <i>sakopa</i>                         | —                   | <i>poarea</i>            |
| Toe           | <i>sagawa</i>                          | <i>ei</i>                             | <i>sakoba</i>       | <i>sakopa</i>            |
| — (little)    | <i>eaganu</i>                          | <i>inikiki</i>                        | —                   | <i>ei</i>                |
| — (fourth)    | <i>edeaga</i>                          | <i>inikiki-gorogoro</i>               | <i>inikiki</i>      | <i>tigi</i>              |
| — (third)     | <i>iagu</i>                            | <i>tepanapa</i>                       | —                   | <i>tidigo</i>            |
| — (second)    | <i>dodowa</i>                          | <i>dabana-gorogoro</i>                | —                   | <i>kekebadigo</i>        |
| — (big)       | <i>tamusagawa</i>                      | <i>menapaikabea</i>                   | —                   | <i>kekebo</i>            |
|               |  |                                       |                     | <i>kabigi</i>            |

|                      |                                   |                        |               |
|----------------------|-----------------------------------|------------------------|---------------|
| — (nail) .....       | teteva                            | pikabua                | eikabua       |
| Tongue .....         | ima                               | merepira               | merepira      |
| Tooth .....          | su                                | poso                   | poso          |
| Tree .....           | kesowa                            | i                      | gusa          |
| True .....           | meanuna                           | gibarama               | girame        |
| Turtle .....         | muwa                              | —                      | —             |
| — (fresh water) .... | —                                 | —                      | —             |
| — (green) .....      | —                                 | pamaa                  | —             |
| — (shell) .....      | —                                 | diparo                 | —             |
| — (swamp) .....      | —                                 | diparo                 | —             |
| Tusk .....           | —                                 | karita (of pig)        | aboia         |
| Two days hence ..... | nanore                            | —                      | —             |
| Untie .....          | oraravane                         | —                      | pasami        |
| Village .....        | duri                              | padamidi               | pediwina (?)  |
| Visitor .....        | apera-ne                          | —                      | —             |
| Vomit .....          | apeta                             | —                      | kakadamuamena |
| Walk .....           | aworomea                          | werero, wamo, waveraro | gwinaveraro   |
| Wallaby .....        | yadame                            | gouba                  | gouba         |
| War .....            | menama                            | giwera                 | o             |
| Warrior .....        | menamani                          | —                      | —             |
| Wash .....           | beanamea                          | witara                 | ogotaroa      |
| Water .....          | oba                               | vi                     | ogo           |
| — (fresh) .....      | —                                 | vi-sarebega            | —             |
| — (salt) .....       | —                                 | vi-sasabega            | —             |
| Weak .....           | gedigedi                          | —                      | kakatiroro    |
| Weep .....           | —                                 | saberero               | —             |
| Wet .....            | bazuraganana                      | sosabega               | ogoa          |
| What? .....          | kenasoro?                         | a                      | a             |
| When? .....          | kenewedoro?                       | —                      | —             |
| Where? .....         | keabe?                            | be                     | bea           |
| Which? .....         | kena?                             | etepinapaia            | etepinapaia   |
| White .....          | kamega                            | abironapa              | mabi          |
| Who? .....           | kendonana, kenamironana<br>(p 1.) | —                      | poate         |



|                | Tirio                         | Gogodara             | Adiba                            | Waruna                 |
|----------------|-------------------------------|----------------------|----------------------------------|------------------------|
| Widow          | <i>saimu</i>                  | <i>goia, gaia</i>    | —                                | <i>gamisi</i>          |
| Wife           | <i>kiwazu</i>                 | <i>susege</i>        | <i>susagi</i>                    | <i>atugi</i>           |
| Wind           | <i>burubu</i>                 | <i>omina</i>         | <i>omina</i>                     | <i>omina</i>           |
| — (north)      | <i>dibidubu</i>               | <i>wawi</i>          | —                                | <i>wawi</i>            |
| — (north-west) | <i>huramu</i>                 | <i>gogo</i>          | —                                | <i>kabaegu</i>         |
| — (south-east) | <i>uro, burubure</i>          | <i>ibua</i>          | —                                | <i>tauanapa</i>        |
| Windpipe       | —                             | —                    | <i>nandudi</i>                   | —                      |
| Wing           | —                             | —                    | <i>ila</i>                       | —                      |
| Woman          | <i>kiwazu</i>                 | <i>susege, ato</i>   | <i>susagi</i>                    | <i>atugi</i>           |
| Wood           | —                             | —                    | <i>i</i>                         | —                      |
| Wound          | <i>auma</i>                   | <i>parewa</i>        | <i>parewa</i>                    | <i>papaia</i>          |
| Yam            | <i>erawo</i>                  | <i>masaga, waisa</i> | <i>waisa, samo, tolove, gaga</i> | <i>samo</i>            |
| Yellow         | —                             | —                    | <i>maranapa</i>                  | —                      |
| Yes            | <i>eao</i>                    | <i>e</i>             | <i>e</i>                         | —                      |
| Yesterday      | <i>apa</i>                    | <i>anapa</i>         | —                                | —                      |
| Yonder         | —                             | —                    | <i>imideme</i>                   | —                      |
| Young man      | <i>basine</i>                 | <i>tetaragi</i>      | —                                | —                      |
| 1              | <i>oraoga</i>                 | <i>menagi</i>        | <i>menagi</i>                    | <i>kiriwo</i>          |
| 2              | <i>misaga</i>                 | <i>saki</i>          | <i>sake</i>                      | <i>saki</i>            |
| 3              | <i>misoragi</i>               | <i>sarikiriwa</i>    | <i>sarikiriwa</i>                | <i>sarikiriwo</i>      |
| 4              | <i>mismisaga</i>              | <i>sakisaki</i>      | <i>sakesake</i>                  | <i>menagi sakisaki</i> |
| 5              | <i>mismisaga-oraoga</i>       | <i>naitagura</i>     | <i>naitagura</i>                 | <i>wairabega</i>       |
| I              | <i>nogao</i>                  | <i>ne</i>            | —                                | <i>ne</i>              |
| Thou           | <i>ogao</i>                   | <i>e</i>             | —                                | <i>e</i>               |
| He             | <i>igi</i>                    | <i>e</i>             | —                                | <i>e</i>               |
| We             | <i>gaiga</i>                  | <i>se</i>            | <i>se</i>                        | <i>se</i>              |
| You            | <i>zogao</i>                  | <i>se</i>            | —                                | —                      |
| They           | <i>iga</i>                    | <i>de</i>            | —                                | <i>de</i>              |
| My             | <i>noganamna, noganamnana</i> | <i>nedowari</i>      | <i>nadoware</i>                  | <i>nepe</i>            |
| Thy            | <i>ogamna, oganama</i>        | <i>edowari</i>       | <i>edoware</i>                   | <i>eperopara</i>       |
| His            | <i>igiemna, igiemnana</i>     | <i>edowari</i>       | <i>edoware</i>                   | <i>etumum-rapara</i>   |

|                  |                                  |                      |            |
|------------------|----------------------------------|----------------------|------------|
| Ours .....       | gaizamna, gaizamnana             | sedowari, seperopara | eneramoroa |
| Yours .....      | zogazamna, zogazamnana           | —                    | —          |
| Theirs .....     | igzamna, igzamnana               | —                    | —          |
| This .....       | —                                | ima                  | —          |
| That .....       | —                                | ama                  | —          |
| We two .....     | gaiga misigia, gaimisigia        | desake               | sesake     |
| You two .....    | zogaomisigi                      | —                    | —          |
| They two .....   | igamisigi                        | —                    | —          |
| We three .....   | gaiga misoragi, gaimiso-<br>ragi | sesarikiriwa         | —          |
| You three .....  | zogaomisoragi                    | —                    | —          |
| They three ..... | igamisoragi, ignisoragi          | —                    | —          |

## Notes on the Vocabularies.

By SIDNEY H. RAY.

### A. Sounds.

#### 1) The Delta languages.

The following sounds occur in the Kiwai dialect.

Consonants: *b, d, g, k, l, m, n, p, r, s, t, w* (sometimes written *v*).

Vowels: *a, e, i, o, u*.

Diphthongs: *ai, au*.

The consonants are sounded as in English, the vowels as in German.

The sign ' indicates a slight hiatus between two vowels. It serves to distinguish separately sounded vowels from following vowels and diphthongs, as *a'i* from *ai*, *a'u* from *au*.

There is no *s* in Tureture or Domori. In cognate words its place is taken by *h*: *hito* for *sito* basket, *ohi* for *osio* boy. Sometimes Kiwai *s* is represented in Tureture and Daumori by *t*: *tutahe*, *utate* for *susase* armlet, but *t* mostly remains in all the dialects. Cf. *tu* hand or arm.

Wabuda retains Kiwai *s*: *posa* for *pasa* leaf, but sometimes has *w*: (*kad*)*aruwo* for *oruso*, eat. It also has *k* where wanting in other dialects: *kera* for *era* fire, *sakiro* for *sairo* foot. Kiwai *r* is missed in Wabuda *dugere* for *durugere* hungry, *upuo* for *upuro* navel, but in *sariki* for Kiwai *sa'i* sun it has *r* where wanting in other dialects Sisame and Pirupiru omit *a* medial *g* found in Kiwai: (*d*)*ou* for *ogu* go, *gaari* for *gagari* bow. These dialects sometimes omit the medial *r* of Kiwai (*d*)*oufo* for *oruso*. The Kiwai *s*, Tureture *h* is sometimes represented by *f* as in (*d*)*oufo* for *oruso* eat, and *fivo* for *hiwo* dream.

In all the languages of this group every consonant is followed by a vowel.

#### 2) Languages West of the Fly Delta.

The languages of the mainland west of the Delta (except those belonging to the Kiwai group) are much more consonantal than those of the Delta. The following consonants are additional to those of the Kiwai alphabet. The sounds are as in English.

*ng, y, j*. In all the dialects, except *j* and *ng* in Tirio.

*mb, nd, q* (or *kw*). In all the dialects except Kunini.

*ch*. In all except Kunini, Oriomo and Tirio.

*rr*. In Peremka, Dorro, Dubu and Oriomo. This is probably intended for rolled *r*.

*z*. In Dorro, Kunini, Oriomo and Tirio.

*dz*. In Parb and Kunini.

*gw*. In Parb, Kunini and Tirio.

*l*. In Parb, Dabu, Kunini and Oriomo.

*f*. In Peremka, Dorro and Tirio.

*nk*. In Dorro, Dabu, Oriomo and Tirio.

*nh*. In Dabu.

*ny, gh, bw*. In Parb.

*th* and *sh*. In Peremka.

Exact descriptions of these sounds are not given.



## 3) Languages North of the Fly Delta.

In Gogodara, Odiba and Waruna the sounds are as in Kiwai with the addition of *gw* (written *gu* in the Gogodara and Adiba lists). Waruna has *l* in the word *kalima* blood, which is the Wabuda *karima* and possibly a mistake.

## B. Grammar Notes.

## 1) Languages of the Delta.

In comparing words it should be remembered that in these languages the initial and final syllables of verbs are significant. The following notes mainly refer to the Kiwai. The other dialects slightly differ.

## Initials.

- a-, e-, o-, u-:* a single object. This form of the verb may be used as the imperative.  
*i-:* several objects, *o-ruso* eat one, *i-riso* eat more than one.  
*ar-:* reciprocal and reflexive, to do of ones own accord (before verbs beginning with *a*).  
*ar-asomai* being forth.  
*or-:* instead of *ar* (before verbs beginning with *o*), *ororuwo* descend.  
*ow-:* to do with something: *ow-ogu*, bring i. e. come (*ogu*) with something.  
*k-:* forms noun or participle from verb, e. g. *kigiro* life from *igiro* to live.  
*em-:* to cause, to have a reason for; e. g. *em-arogo* to scold, i. e. have reason to speak (*arogo*).  
*g-:* past tense. Cf. Domori awaken, cut, dance, scatter.  
*d-:* imperative. Many Sisiami verbs are given in this form. They are probably translations of the Kiwai simple form regarded as imperative, but *d-* may also be used in Kiwai. Cf. Sisiam *d-oufo* and Kiwai *oruso*.  
*ka-, kada-:* These appear in Wabuda instead of the initial vowel of Kiwai. *Kada-* may possibly be the imperative.  
*pon-:* In Wabuda this indicates the singular inclusive person, *pon-ogu* I go. Cf. buy, lead, play.

## Finals.

- na:* In Kiwai *-na*, *-nai* means "thing", *moro-na* my thing. Cf. Possessive Pronouns. Domori has *nuunai* (Kiwai *nuuna*), Wabuda *namopu*, Sisiam *-doie*.  
*-ai, -ia, -wa:* denote an action performed once, or by one movement, e. g. *amutia* awaken by one movement; *otoai* cut with one stroke. Cf. break, scatter, spit, stand.  
*-ti:* action in various places; e. g. *aberuti* to boil, bubble up in several places *i-arutu-ti*, chew, bite several in separate actions.  
*-wado:* repetition of the same action: *kirapoiwado* index finger (*k-* noun, *irapoi* to point out many, *-wado* repeatedly).  
*-diro:* continuance of same action: *atamudiro* to teach (*atamuai* to teach some one once).  
*-o:* habitual action: *amudo* to pull, keep pulling (*amudia* pull once).  
*-tato:* not, e. g. *muro-tato* foolish (*muro* wise).  
*-odoi:* movement from one place to another, as e. g. *asiriodoi* pour, *emerigodoi* (ebb)tide.  
*-ita:* Wabuda for *-ia*.  
*-gowai:* forms verb from noun, e. g. *samo* joy, gladness *samogowai* to find gladness, be glad. Cf. Rejoice.  
*-ime:* forms adverbs.  
*-go, -ro, -ia:* emphatic particles.

I append a few notes on words in the vocabulary Calico = ghost skin. Dream = sleep in i. e. in sleep. Kneel = on the knees stand. Marry = join together (the *-ma* in Pirupiru means "two"). Riches = many things. Steal

= taking (*komidai*), by theft (*piro-ito*). Take away = move (*atateai*), one's self (*ar-*), with something (*ow-*).

## 2) Languages West of the Fly.

None of these languages has yet been adequately studied, but something is known of the grammar of Kunini. This is quite different from Kiwai.

The suffix *-mige* indicates past time. Hence the words given for: die, dry, fall, full probably mean: dead, dried, fallen and filled. In the words for short, lie (i. e. false), *-rage* means "very" (Kiwai *-ia*). In words for olden time, only, *-rage* is adverbial and equivalent to the Kiwai *-ime*. The following may be noted: Banana plant = body banana; Banana leaf, shows the qualifying word preceding. Blind = eye bad, or eye night. Break stick: *igabuti* is apparently a mistake for the Kiwai *igebuti*, to cut several. Carry on shoulder: *abuae* = shoulder, *-abu* suffix = on. Child *matikola* or *matiola* = small. Daughter = girl child. Morning = dark very.

A little is known of Tirio grammar.

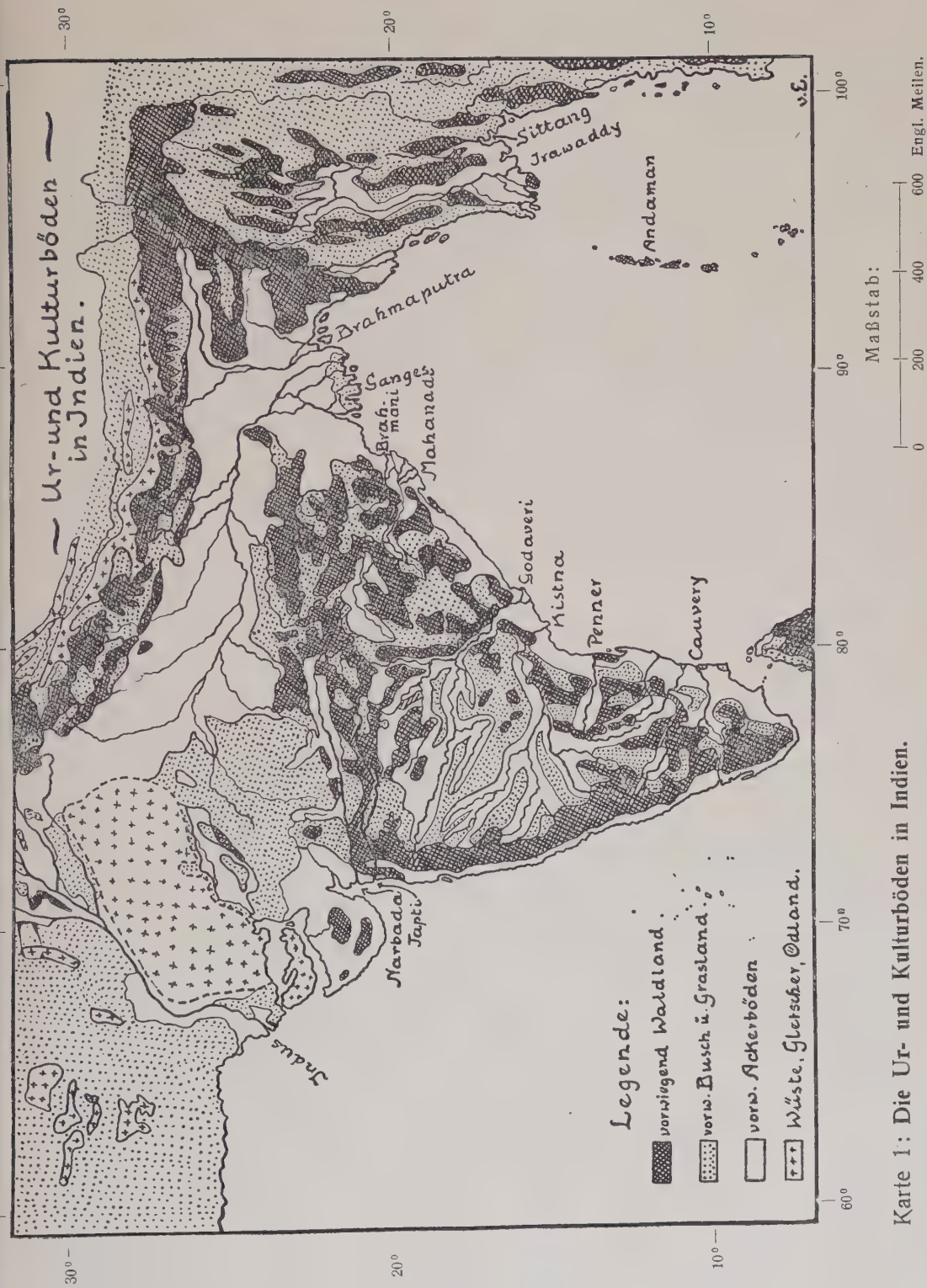
Adjectives end in *-ga* or *-gaga*, e. g. bad, fierce, good.

The verb terminal *-mea* means often; the singular ends in *-a* or *-anea*: *girabanea*, to pull on a rope (Kiwai *amudia*), *girabtanarea*, to pull the same rope continually (Kiwai *amudo*), *gigirabanamea*, to pull many ropes one at a time (Kiwai *iamudo*).

## 3) Languages north of the Fly Delta.

A few items of Gogodara grammar may be gathered from the vocabularies.

An adjective termination *-bega* appear in *sare-bega* good, *mene-bega* heavy. Verbs end in *-rero* (Waruna *-rarero*), as e. g. *girarero* speak; *timerero* beg; *tene*, *tenerero*, lie down. This is combined with the adjective ending in *sumaka-begerero*, bitter (to be bitter), and with a noun in *ime-rarero*, to tell falsehood, i. e. *ra* speech, *ime* false. An equivalent to the Kiwai suffix *-na*, thing, appears in *idi-napa* black thing, lampblack; *kabiginapa*, elder brother, lit. big one; *kekenapa* tobacco holder; and other words. The negative is *pei* (Kiwai *pai*); *peitawa* don't know, *itawa* know.



Karte 1: Die Ur- und Kulturböden in Indien.



### Erläuterung zu umstehender Karte über die Ur- und Kulturboden in Indien.

Die großen Gegensätze in Indien sind durch 1. das Waldland — auf der Karte schwarz schraffiert — und 2. die ackerbaufähigen Böden — weiß in ihrer heutigen Ausnutzung — gegeben. An ersteres sind Jäger- und Hackbauvölker, an letzteres die Pflugbauvölker in ihrer Verbreitung gebunden. Das 3. Gras- und Buschland — punktiert auf der Karte — war anfänglich in den prähistorischen Epochen vielfach noch Wald oder Parkdschungel und ist der ursprüngliche Heimatboden der nomadisierenden Jägerstämme. Heute sind diese Striche, generell gesprochen, das strittige Gebiet zwischen den kolonisierenden, viehzüchtenden Ackerbauern (unsere sogenannten „Inder“) und den ursprünglichen halbkultivierten Hackbauvölkern (sogenannte Urbewohner, zum Teil auch Zwischenkasten und Lowcasts).

Die ursprüngliche Heimat der Indiden im Industal ist durch säkulare Austrocknung inzwischen fast vernichtet worden. Geschlossen ist heute das Ackerbauggebiet im Norden: aus der Kolonie wurde dort bereits Stammboden (erste Kolonisierungsstufe). Der Dekkan trägt dagegen mit Ausnahme der Zentralscholle noch völlig den Charakter des Kolonialgebiets. Der aufgefaserte Wald zeigt entsprechende typische Verteilung: er begrenzt an der Nordgrenze des Dekkan, dem „Vindhya Gebirge“ einerseits, und am Himalayarand und den östlichen Faltengebirgen anderseits das junge Stammland der ackerbauenden Neusiedler. Er begrenzt weiterhin, die Dreieckform der dekkanischen Masse wiederholend, die kolonisierte Zentralscholle und damit auch landeinwärts die unter Kultur genommenen Küstenebenen im Osten und Westen.

Die Auflockerung des Waldgebietes im Innern fand in erster Linie in den fruchtbaren Ackerlandschaften am Oberlauf der westlichen Flüsse statt: des Tapti und Narbada (zweite Kolonisierungsstufe). Deren Becken bilden gleichzeitig die Eintrittspforten auf die Hochländer des Dekkan (Ajanta, Ellora, Amraoti!). Weiterhin betrifft die Auflockerung die Oberläufe der großen östlich fließenden Ströme, nämlich vor allen Dingen des Godáveri und später des Kistna, dann aber auch des Cauvery, Penner und Mahánadi. Die Richtung dieser Ströme führt von der nordwestlichen Einbruchspforte nach Südosten auf die breiten und fruchtbaren Aufschüttungsebenen der östlichen Küsten zu und weist über diese hinaus. Das ist die große anthropogeographische Bewegungslinie von Indien.

Kleinere koloniale Sprengzellen (dritte Kolonisierungsstufe) liegen am oberen Wardha und Wainganga, am oberen Mahánadi, den beiden Penner, am oberen Mahi und in Mysore. Neueste Auflockerungsgebiete sind z. B. das mittlere Bráhmáni-Tal und Kalahándi, die auf der Karte als strittiges Buschgebiet die große Nordwestmasse der Wälder durchsetzen. Fast unausgenutzt aber sind noch die Buschländer der weiten Senke von Bastar und der Graben von Chakradapur, beide auf der Karte noch punktiert. Sie liegen außerhalb der Stoßrichtung der anthropogeographischen Bewegungslinie. Weitestgehend ausgenutzt sind unter dem Druck dieses Bewegungsstromes aber die fruchtbaren Küstenebenen der südindischen Sackgasse mit den beiden großen Einbruchbecken des Cauvery und Vaiper.

So ergibt sich die grundlegende parallele Gliederung: hier die Restklumpen des ursprünglichen Waldlandes und dort die fruchtbaren, offenen Ackerböden; hier das Heim der ursprünglichen Altstämme, der Standvölker, dort der Kolonialboden der Neuinder, der Bewegungsvölker. Den drei Landschaftstypen entsprechen drei Kolonisierungsstufen.

Birma liegt außerhalb der Einflußzone der anthropogeographischen Bedingungen Indiens. Die Achse der Völkerbewegungen verläuft hier von Norden nach Süden, der Richtung des Einbruchbeckens und des Synclinal-Tales des Irráwaddy entsprechend. Wie im Westen die Austrocknung, so ist hier das nördliche Hungergebiet (Tibet und die Dschungeln) Ursache der Bewegungen. In gleicher Richtung wirkt der Einfluß der offeneren Buschlandschaften von Osten (Yünan). Gegenläufig ist die Auswirkung des Flankenstoßes der über das Meer vorgreifenden Bewegungslinie von Indien. Andaman, heute fast völlig isoliert, steht nur unter dem schwachen Einfluß von Malakka, den süd-östliche Meeresströmungen ermöglichen.

v. E.







## **Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926 bis 1929).**

Von EGON FREIH. VON EICKSTEDT, Direktor des Anthropologischen und Ethnographischen  
Instituts der Universität Breslau.

Der indische Kreis der südasiatischen Kulturen und Rassen weist vor allem drei große anthropologische Probleme auf: 1. Verbreitung, Herkunft und Stellung der sogenannten indischen Bergvölker im allgemeinen; 2. deren rassische und kulturelle Beeinflussung durch prähistorische Fremdvölker aus dem mongolischen Osten und mediterranen Westen und 3. die phylogenetische und rassenkundliche Stellung der sehr dunkelhäutigen südindischen Völkerschichten. Einem Versuch der Entwirrung dieser noch gänzlich undurchsichtigen und durch keinerlei genügendes Material belegten rassischen Verhältnisse waren meine südasiatischen Expeditionen in den Jahren von 1926 bis 1929 gewidmet.

Rassenkundliche Probleme sind gleichzeitig Raumprobleme. Von der geographischen Umwelt hängen Völker und Rassen in ihrem Werden, in ihrem Handeln und in ihrem Schicksal in weitestgehendem Maße ab. Das ist vielleicht die eindringlichste Lehre, die sich aus meinen wissenschaftlichen Reisen, den ersten mit rein rassenkundlichen Zielen, ergab.

Vom Wirtschaftsboden der Heimat ist ein Volk abhängig, denn seine Wirtschaftsform ist primäre Lebensbedingung. Damit ist auch für Indien die Art seiner Kolonisierung vorgeschrieben. Und zwar der Kolonisierung durch diejenigen, die wir heute kurzweg als Inder bezeichnen. Sie sind die Neuinder. Die Altinder werden durch die sogenannten Urbewohner dargestellt, die ganz allgemein und immer in einer in der Geschichte der Wissenschaften vielleicht einzig dastehenden Weise unterschätzt wurden. Der Charakter eines jungen Kolonialgebietes ist in Indien noch klar ausgeprägt, wenn man es nicht von außen und von den fremden Kulturen in den Ebenen, ja etwa gar von dem ganz jungen landfremden Arierkomplex aus betrachtet, sondern es von innen, von den ausgedehnten Dschungelgebieten, von seinen zentralen räumlichen Gegebenheiten und seinen ursprünglichen Bewohnern zu verstehen versucht. Bilden doch diese Urbewohner noch heute einen ganz unverhältnismäßig größeren Teil der sogenannten Inder, ist ihr weites Land doch noch ein viel deutlicherer Spiegel ihrer ältesten Geschichte, und nehmen sie doch auch noch heute im Lande weit größere Gebiete ein, als irgendeine der bestehenden völkerkundlichen, orientalistischen oder rassenkundlichen Darstellungen Indiens erkennen, ja nur ahnen läßt. Vergessene Rassen! Das ist die zweite große Erkenntnis der Expedition.

Die neueren kolonisierenden Völker in Indien waren alle Pflugbauvölker. Bis auf den heutigen Tag ist dadurch ihre Verbreitung an den Raum gebunden, an ganz bestimmte bodenkundliche Voraussetzungen. Die Urbewohner dagegen kennen teilweise ursprünglich nur den Hackbau, und zwar durch Ein-

fluß ganz bestimmter anderweitiger Fremdkulturen, oder sie sind Jäger und Waldnomaden, in allem gleichfalls in ganz bestimmten (wenn auch nicht im gleichen Maße wie bei den Ackervölkern eingeschränkten) Beziehungen zu ihrer biologischen Umwelt stehend. So kann man durch die Analyse der räumlichen Faktoren im Zusammenhang mit den somatologischen Tatsachen auch noch heute die verwirrte und verwirrende Mannigfaltigkeit der Rassen-geschichte Indiens gewissermaßen von rückwärts wieder aufrollen. Sie ist eines der interessantesten Beispiele aus der Menschheitsgeschichte überhaupt. Denn Indien, wo sich die Vertreter aller Groß-Rassen treffen, wo wir europäide, negride und mongolide Schichten und Mischungen haben, ist wirklich der rassische Knotenpunkt der Welt.

Die Darlegung dieser Verhältnisse, die sich schließlich aus monographischen Einzeluntersuchungen einer beträchtlichen Anzahl von Stämmen ergab, soll demnächst geschlossen in einer größeren Publikation behandelt werden<sup>1</sup>. An dieser Stelle möchte ich nur, liebenswürdiger Aufforderung des Herausgebers folgend, mit einer kurzen Schilderung der großen Züge des Verlaufes der Expeditionen auf einige markante Linien der Anthropogeographie Indiens aufmerksam machen.

Was Indien in dieser Hinsicht kennzeichnet, ist sein Charakter als Kontinent. Indien ist kein „Land“, es ist ein Subkontinent mit der ganzen Mannigfaltigkeit der geographischen, faunistischen und floristischen Umwelt und der Vielheit der kulturellen Erscheinungen, wie sie ein solcher aufweist. Nach Westen wirft die asiatische Landscholle einen reichgegliederten, halb-inselartigen Subkontinent heraus, das ist Europa. Nach Süden legt sich die kleinere indische Halbinsel vor den asiatischen Festlandrumpf. Wie dort der Ural, so ist hier der Himalaya die natürliche Grenze.

Für das Schicksal der indischen Menschheit sind die südlich und süd-westlich von der jungen Auffaltung des Himalaya als Geosynklinale sich ausdehnenden Alluvialebenen des Ganges und Indus genau so bestimmend geworden, wie die Tatsache, daß durch die wenigen Pässe von Nordwesten nur bewegliche Nomadenvölker oder Heere als solche, nicht Völkermassen, eintreten konnten, und endlich auch, daß über die Urwaldgebirge im Osten nur Hackbauvölker oder Jäger nachhaltigen Einfluß ausüben konnten. Das gilt für den neueren Abschnitt der Rassengeschichte Indiens. In älterer Zeit waren die geographischen Bedingungen für rassische Bewegungen anders geartet. Da blühte noch bis in die letzten vorchristlichen Jahrtausende hinein eine reiche Vegetation in den heute ariden Gebieten zwischen Euphrat und Indus, und erst deren Austrocknen schob langsam die Neuinder in die allmählich sich entsumpfenden nördlichen Alluvialebenen und dann zwangsläufig auch auf die alte dekkanische Landmasse hinauf.

Spitz springt nach Süden das alte Tafelland des Dekkan in den indischen Ozean vor, der viel zu weite Entfernungen nach Westen überspannt, um hier etwa dauernde Beziehungen zu den gegenüberliegenden Küstenbewohnern aufkommen zu lassen, der aber nach Osten in seinen meteorologischen und

<sup>1</sup> „Die Rassengeschichte von Indien.“

morphologischen Bedingungen Brücken über Brücken aufweist, die kein werdendes Kulturvolk sich entgehen lassen wird. Man sieht, wie sich zwin- gend eine große Kulturlinie in nordwestlich-südöstlicher Richtung für den Subkontinent aus den räumlichen Gegebenheiten zu Lande und zu Wasser herauschält. Sie gibt den großen Hintergrund für die Rassen- und Völker- verschiebungen des ältesten Indien.

Die Gliederung des Tafellandes des Dekkan selbst fügt sich dem ein. Seine Topographie weist merkwürdige Parallelen auf. Sollte es wirklich nur Zufall sein, daß die Verbreitung der dunkelhäutigen Inder, wie sie sich aus den Feststellungen der Expedition ergeben sollte, gerade mit der der archaischen Schichten zusammenfällt? Kein Kulturbloge wird dies glauben. Ähnliches gilt für den großen Waldriegel, der im Norden Dekkan gegen Alluvialland abschließt. Er würde zum Rückzugsgebiet der entrechteten Ur- siedler der nördlichen Ebenen. In seinem westlichen Teil sperren hier die beiden Randgebirge des Vindhya-Abfalls und der Satpúra-Mahadéo-Tafeln das eigent- liche Hochland gegen das westliche Einfallsgelände ab. Dieser alte Graben- bruch, in manchem unserem oberen Rheintal ähnelnd, wurde mit seinen statt- lichen Ausmaßen und durch seine morphologischen Einzelheiten (Pässe, Brüche, Alluvionen) das Fatum des Nord-Dekkan.

Für das Innere dieses Gebietes ist aber die wichtigste Erscheinung die allmähliche Abdachung der gesamten Landmasse nach Südosten. Hohe Ge- birge ragen an der Stirnseite im Westen über die Fluten des Ozeans empor, flach und kahl dehnen sich die Weiten des heißen, steinigen Inneren, um an den östlichsten Rändern wieder in einige jüngere Randgebirge überzugehen. Letztere, die Ostghats, sind in ihren höheren nördlichen Abschnitten von antezedenten Flüssen (Mahánadi und Bráhmáni) zerschnitten. Notwendiger- weise fließen diese Ströme, und weiter südlich Godáveri, Kistna und Cauveri, in der Richtung der Abdachung der gekippten Landscholle, also nach Osten und Südosten, und öffnen ihre fruchtbaren Aufschüttungsebenen, ihre Deltas und Mündungen auf das inselreiche Meer Südasiens. Und damit kehrt aber- mals auch in der engeren Topographie Indiens die Linie, die Richtung wieder, die die Raumbetrachtung schon in ihren großen Zügen aufwies: die Linie von Nordwesten nach Südosten. Alle die großen räumlichen Komplexe, die Gebirge, das Meer und die Flüsse, wenden westwärts ihre Rückseite, schauen ostwärts hinaus. Im Nordwesten Hindernis über Hindernis, im Südosten freie Bahnen.

Niemand kann angesichts dieser Tatsachen überrascht sein, daß nicht nur das Schicksal der neueren indischen Rassen und Völker von diesen gebiete- rischen Zügen beherrscht wird, sondern daß ihnen auch die ältesten Rassen unterlagen. Eine derart eindeutige Wanderrichtung mußte auch schon für die frühen, von der Vorgeschichte nicht erfaßten und heute kaum noch in Spuren erkennbaren Menschheitswanderungen maßgebend sein. Und das immer so rätselhafte Problem der Schwarzzinder des Südens scheint von diesem Gesichts- punkte aus schon weniger merkwürdig. Diese Melaniden liegen nur an dem natürlichen Wege von West nach Ost. Nahe genug im Westen lebten noch



in historischen Zeiten dunkelhäutige Völker. Die Linie geringsten anthropogeographischen Widerstandes führte über den Norden und weiter nach Hinterindien und Indonesien. Das war der Weg aller melanesischen Völkerwellen. Die Altwanderungen der Menschheit wären weit schwerer verständlich, wenn wir die Schwarzinder nicht hätten. Nicht ihr Vorhandensein ist erstaunlich, nur ihr Fehlen wäre es.

Wo wir in Indien Alluvialebenen, Einbruchsbecken oder breite Flußtäler haben, ist ackerbaufähiges Land. Die alten Rumpfschollen mit ihren Härtlingen, ihrem groben Schutt und den jungen, dichtbewachsenen und zerschluchteten Bruchstufen scheiden hierfür zum größten Teil aus. Menschen — vielleicht Rassen, gewiß Völker —, deren Kultur den Anbau von Hirse, Reis und Getreide kannte und demgemäß von ihm abhängig war, mußten die Alluvialgebiete bei der Neubesiedlung bevorzugen. Viel über ihre Grenzen hinaus konnten sie in Zeiten, wo die Menschen noch nicht so zahlreich wie heute waren, wo die Mittel der Technik noch in ihren Anfängen standen, überhaupt nicht reichen. Sie waren an die Scholle gebunden. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Betrachtung der Verteilung der heutigen Ackerbauböden in Indien. Die anthropogeographischen Stromlinien Indiens treten auch hier sofort wieder in Erscheinung: mit den Flüssen weisen die Kulturböden südostwärts, weisen also gerade die Völker mit komplizierterer Technik und beweglicherem Charakter weiter hinaus. Auf Bewegung deuten aber nicht nur die Flüsse, sondern auch das heute noch umstrittene karge Busch- und Grasland hin. Dort das Hinausweisen in die Ferne, hier das Ringen um die Erweiterung des gegebenen Kulturbodens. Das sind die Länder des Fortschrittes und der Kulturbewegung in Indien.

Im Gegensatz dazu liegen in sich geschlossen und gesättigt die trägen Klumpen des uralten Waldlandes da. Immer schon war, in allen geologischen Epochen, Waldland entwicklungsfeindlich. Hier stagnierte die Differenzierung der Tierformen, hier stagniert auch heute noch die Kulturdifferenzierung des Menschen. In ganz Südasien hausen in den weiten Wäldern der Bruchstufen und Faltengebirge genügsame Jäger und Buschsiedler. Hie und da, in den Randgebieten, den kulturell umstrittenen niederen Tafeln, Steppen oder Rumpfebenen, findet sich auch Hackbau und Rodungskultur durch Niederbrennen der Wälder. Dort leben Stämme und Völker, die nicht nur kulturell weniger entwickelt sind als die Bewohner der Niederungen, sondern die, und zwar wieder über ganz Südasien, auch entwicklungsgeschichtlich das Aussehen älterer Formen bewahrt haben. Das gilt auch für die indischen Dschungelvölker. Die Expedition konnte daher von vornherein mit der sicheren Tatsache rechnen: Bewegungsvölker und junges Kolonialland waren in den Ebenen, und nur dort, zu finden, Standvölker und ältere Rassenschichtungen waren im Bergland, und nur dort, zu erwarten.

Weit ist noch, wie ein Blick auf die Karte zeigt, der Dschungel in Indien verbreitet, an den diese Altstämme auch selbst heute zu einem beträchtlichen Teil durch ihre Wirtschaftsweise gebunden sind. Niemand hätte es ohne weiteres gewagt, diese ausgedehnten Gebiete alle für Heimatboden

primitiver Völker zu erklären. So setzte sich die Auffassung fest, daß es sich bei den indischen Primitiven nur um zersprengte und geringe Reste handeln könne. Das Gegenteil davon ist der Fall.

\*                      \*

Der Versuch einer Lösung der eingangs genannten Probleme erforderte also eine gründliche anthropologische und ethnographische Untersuchung eines außerordentlich umfangreichen Gebietes. Kommt Indien doch Europa ohne Rußland gleich. Es mußten hierfür längere Zeit und beträchtliche Mittel angesetzt werden. Daß dies möglich war, ist dem Weitblick und echten Forschergeist eines der hervorragendsten deutschen Ethnologen zu danken, nämlich KARL WEULE, dem Schöpfer und damaligen Leiter des Staatlichen Sächsischen Forschungsinstituts für Völkerkunde zu Leipzig. WEULE griff den ihm vorgelegten Plan sofort und mit lebhaftem Interesse auf. Später erwies sich, daß trotz rücksichtslosester Einsetzung der Kräfte der Mitglieder der Expedition eine Klärung der räumlich so ausgedehnten und sachlich so komplizierten Probleme nicht mit den ursprünglich vorgesehenen Mitteln an Geld und Zeit durchgeführt werden konnte. In höchst dankenswerter Weise sprangen dann Notgemeinschaft und Reich ein. Bei den Bemühungen hierfür haben sich, nachdem WEULE unmittelbar vor Abgang der Expedition unerwartet und allzu früh gestorben war, die späteren Leiter des Forschungsinstituts FRITZ KRAUSE und OTTO RECHE besondere Verdienste um die Expedition und damit um die Ermöglichung der Lösung einiger der wichtigsten menschenkundlichen Probleme erworben. So konnte im Herbst 1926 als erste größere, von dem neuen Forschungsinstitut ausgesandte Expedition und als erste vorwiegend physisch-anthropologische Expedition überhaupt, die „Deutsche Indien-Expedition“ hinausgehen.

Die Anzahl der europäischen Teilnehmer blieb auf zwei beschränkt: den Verfasser als Leiter, und Frau VON EICKSTEDT als Assistentin, mit der besonderen Aufgabe des anthropologischen und ethnographischen Studiums unter Frauen der zu besuchenden Völker und Stämme.

Ein starrer Plan für die Reisewege war unmöglich. Die Länge keiner einzigen Teilexpedition ließ sich voraussehen. Sie waren ebenso abhängig vom Verhalten der besuchten Stämme, wie von Wegverhältnissen und den erreichbaren Unterstützungen durch Behörden oder Privatpersonen. Dazu ließ die Undurchsichtigkeit und Komplexheit der zu untersuchenden Erscheinungen nie voraussehen, wie weit ergänzende Beobachtungen sich nötig erweisen würden. Es war wissenschaftliches Neuland, das betreten werden sollte.

### Ceylon.

Es ist immer nützlich, vom Bekannten zum Unbekannten vorzugehen. Im ganzen indischen Rassenkreis konnten als allein einigermaßen hinreichend bekannt nur die Wedda auf Ceylon gelten. Ihre Ethnologie und Osteologie war, dank der Arbeiten der Vettern SARASIN sowie einiger anderer, wie VIRCHOW und SELIGMAN, in den Grundzügen festgelegt. Es schien also durchaus ratsam, die Arbeiten der Expedition von hier ausgehen zu lassen.

Das bedeutete eine Nachuntersuchung der Weddas auf Ceylon, die die inzwischen stattgefundenen kulturellen Umbildungs- und Beeinflussungserscheinungen zu verfolgen hatte und das rassische Bild besonders nach der somatometrischen, bisher fast noch gänzlich vernachlässigten Seite ergänzen konnte.

Wenn auch heute politisch von Indien getrennt, so ist Ceylon doch zweifellos ein Bestandteil des indischen Kulturkreises und der indischen biologischen Einflußzone. Besonders die klimatischen und geographischen Bedingungen zwischen Südindien und Ceylon sind so ähnlich, daß sie jedem Kenner beider Gebiete auffallen müssen. Die gleichen Palmenhaine wiegen sich an heißem, grellgelbem Strand, die gleichen schwülen und dichtverschlungenen Urwälder rauschen an den Berghängen, und die gleichen nebelkalten Stürme brausen über die Matten der Hochgebirge, hier wie da. Noch besteht auch zwischen Indien und der Insel Ceylon die Adamsbrücke als Rest alten kontinentalen Zusammenhanges. Von dem kleinen, unsagbar öden und trostlosen Eiland Rameswaram am indischen Festland schwingt sich eine Kette von Felsblöcken und Felsinseln hinüber nach dem Nordende der Insel. Einst war sie bequemer Landweg, gab Flora und Fauna, und gab auch dem vorgeschichtlichen Menschen die leichte Möglichkeit zum Eindringen auf die Insel. Später, in historischen Zeiten, forderte sie bewegliche und kulturell hochstehende Völker geradezu dazu auf, ihren Lebensraum auszudehnen. Und dies um so mehr, als ein dauernder Druck von Norden gerade hier im äußersten Süden diesen Weg als die einzige Möglichkeit zum Ausweichen bot. So entluden sich auch jedesmal, wenn der Druck der großen anthropogeographischen Stromlinie Indiens, die oben dargelegt wurde, zu stark anwuchs, die Kräfte und der Kulturüberschuß gegen Ceylon. Die Anziehungskraft der „paradiesischen Insel“ und die Versperrung jeder Möglichkeit der Ausdehnung nach Norden wirkten im gleichen Sinne. Hat man diese Tatsachen bisher wenig beachtet, so liegt dies hauptsächlich an den politischen Verhältnissen, die Ceylon von jeher als besondere Einheit auffassen ließen.

Trockene, sandige Buschebenen, hie und da sumpfige Dschungelgebiete, bietet der Norden der Insel. Mitunter ragt ein einzelner Felsblock über die weiten Wälder. Ungesund ist das Land, aber offen. Im äußersten Norden liegen sandige Palmenlandschaften, wie drüben auf dem tamilischen Festland. Und Tamilen, herübergedrückt aus Indien in jahrtausendelangen Kämpfen, bilden den größten Teil der Bewohner Nordceylons. Die Südhälfte der Insel aber ist bergig, nördlichen Eindringlingen den Weg verwehrend, ja im eigentlichen Zentrum festungsartig steil zu den großen Höhen eines ausgedehnten, kuppelartigen Gebirgsmassivs emporsteigend. Hier liegt heute das Kerngebiet der eigentlichen Bewohner Ceylons, der Singhalesen, hier bildete sich auch für diese selbst ein scharf gekennzeichneter Gautypus aus. Die stolzen Hochland-Singhalesen fühlen sich als die Besten ihres Volkes. Ungezählte Male haben sie dem Anprall feindlicher Völker widerstanden, und als kriegerisches und mutiges Bergvolk ihre Unabhängigkeit bis zum Jahre 1815,



wo England Kandy durch Verrat nahm, bewahrt. Damals endete die älteste Dynastie der Welt.

Dagegen lag die paradiesisch schöne Küste im Südwesten ungeschützt und offen da. Von jeher hatte sie Händler und Krieger der Völker des Orients angelockt. Vom indischen Festland, aus Arabien, Indonesien und in den letzten Jahrhunderten auch aus dem fernen Europa waren zahllose Fremde hereingeströmt, deren somatische Einschlüge in sehr starkem, ohne weiteres erkennbarem Ausmaß sich am Aufbau der Bevölkerung beteiligt haben. Hier liegen Häfen, fruchtbares Land, dichteste Siedlungen seit ältester historischer Zeit. Es heißt, daß diese Siedler von Norden kamen, etwa zur Zeit der Blüte der nordindischen Reiche von Magadha und in Gujarat. Erst in so jungen Zeiten soll die reiche Küste von Kulturmenschen besiedelt worden sein! Ist das auch nur wahrscheinlich? Sollte das offen zugängliche, schöne und fruchtbare Land Jahrtausende unbesiedelt gelegen haben? Die Spuren der Besiedlung dieser Küsten lassen sich rassisch in viel ältere Zeit zurückverfolgen (vgl. Lit.-Verz. Nr. 18).

Umgekehrt wie das Festland, das nach Osten schaut, öffnet sich Ceylon nach dem Westen. Von hier und von Norden kam der Anprall der Fremden. Gegen die Ostseite muß die älteste Urbevölkerung abgedrängt worden sein, als sie vom Zusammenhang mit dem Festland abgeschnürt war. Das Zentralmassiv der Berge von Kandy gab natürlichen Schutz für die Vertriebenen. Noch zeigen uns heute Kulturfunde und alte Namen, daß dies tatsächlich der Fall war. Als aber diese gewaltige Naturfestung von den Singhalesen gegen Tâmil, und neuerdings gegen Europäer, ausgebaut wurde, gab es nur noch eine Zuflucht für die ältesten Bewohner des Eilandes: die sumptigen, ungesunden Dschungeln in den Flachländern des Südostens. Ist Ceylon schon an sich eines der dschungelreichsten Gebiete der Erde, über Tausende von Meilen vom ewigen Grün wuchernder Urwälder und Buschdickichte überzogen, so wird es hier im mittleren Osten stellenweise undurchdringliche Wildnis, tiefend vor Nässe unter dem Einfluß beider Monsune, voller tückischer Tropenkrankheiten und voller Raubwild. Ein ideales Schutzgebiet, wenn man eine derart gefahrenreiche Umwelt ihres relativen Schutzes wegen als ideal bezeichnen will. Und hier liegt heute auch in der Tat das Kernland der Wedda. Untrennbar ist das Schicksal der Menschen mit dem Boden der Heimat verknüpft.

Nach verschiedenen anthropologischen Untersuchungen in und um Colombo, die im wesentlichen die eingeseessene mohammedanisch-arabische Bevölkerung sowie Männer und Frauen der Tiefland-Singhalesen betraf, begannen die eigentlichen Arbeiten der Expedition in diesen, jenseits der Berge im Osten gelegenen Urwaldgebieten. Hier bilden die allmählich einsickernden singhalesischen Urwaldbauern eine in biologischer wie kultureller Hinsicht interessante und aufschlußreiche Übergangsgruppe zwischen den kultivierteren westlichen Singhalesen und den Weddas.

So primitiv Heim und Besitz des ostsinghalesischen Dschungelbauern ist, so unverkennbar weddoide Einschlüge sind, so stehen sie doch in stärkstem

Gegensatz zu dem schlichten Kulturgut, zur Lebensweise und rassischen Primitivität der eigentlichen Wedda. Von Bíbile, dem Sitz des Distriktschefs aus, wurden die letzten Restsiedlungen der heute in beklagenswerter Weise zusammengeschmolzenen Dschungelwedda besucht. Eine Woche lang hausten wir am Felsen von Hénebedde (vgl. Abb. 1), dann bei den degenerierten Wedda von Bingoda, und schließlich wurde nach mühevollen Märschen in und durch die von unausgesetzt niedergehenden Monsunregen hochgeschwollenen Waldströme die kleine, aber ganz besonders interessante Siedlung auf dem Dánigala-Felsen erreicht. Hier wohnten wir in der Hütte des Häuptlings, wo sich ausgezeichnete Gelegenheit zum Studium des Typus, zur Beobachtung der Handierungen, der Psychologie und des Familienlebens bot, und wo unsere bereits fast vollständige ethnographische Sammlung noch ergänzt wurde.

Es folgte ein Aufenthalt bei einer sogenannten Dorfwedda-Gruppe unweit Maha-Oya, wo uns wieder die Häuptlingshütte gastlich aufnahm, und wo sich in besonders eindringlicher Weise Art und Umfang der kulturellen und somatischen Verzahnung und ergologische Umbildung studieren ließ. Die Wedda-Studien wurden dann durch längere Arbeiten unter den Küstenwedda von Kálkudah (vgl. Abb. 2), Mánkani usw., abgeschlossen, einer Wedda-Gruppe, die trotz ihrer teilweisen somatischen und kulturellen Tamilisierung kein geringeres Interesse verdient als die aussterbenden, echten Dschungelwedda.

Untersuchungen unter den singhalesischen Hochlandstämmen, sowie unter Kineréa und Rodiya in der Umgebung von Kandy, Badulla, Lánkatiláka und in Anuradhapura schlossen unseren fast fünfmonatigen Aufenthalt auf Ceylon ab. Die Expedition, deren zahlenmäßig erfaßbaren Ergebnisse auf der Tabelle S. 215 angeführt sind, hatte uns das gegeben, was wir brauchten: eine sichere Grundlage für die weiteren Arbeiten.

### Südindien.

Teils klimatische Rücksichten, dann das Moment sinnvollen wissenschaftlichen Zusammenhanges, aber mitunter auch die unmittelbaren Forderungen möglicher Mittel oder Behelfe, und einmal sogar eine große Überschwemmung, führten zusammenwirkend zu einer Gliederung in weitere sechs Teilexpeditionen. Ihre Reihenfolge (nach 1. Ceylon) ist diese: 2. Untersuchung der Sora und damit des Mongolenproblems im Distrikt Ganjam. 3. Verfolg der mongolischen Elemente und eine Rassenanalyse in Birma und den Schan-Staaten. 4. Aufenthalt unter den groß- und klein-andamanesischen Negritos. 5. Südindien und das Negridenproblem. 6. Nord- und 7. Zentralindien, d. h. Feststellung der Verbreitung, Somatologie und materiellen Kultur der Urbewohner und ihrer Verzahnung mit den entsprechenden benachbarten Kulturvölkern.

Diese äußere und mehr zufällige zeitliche Aufeinanderfolge der Teilexpeditionen lasse ich im folgenden zugunsten der Darstellung der anthropogeographischen Voraussetzungen und Zusammenhänge zurücktreten. Ich fasse daher einmal die Expeditionen in dem kontinentalen Indien zusammen, und zwar nacheinander Süd-, Nord- und Zentralindien (letzteres Ganjam ein-





1. Ceylonesischer Parkdschungel. — Rückzugsgebiet der Wedda. — Wohnfelsen mit Hütte und Wedda.



2. Ostceylonesische Küstenlandschaft. — Tamilisierte Wedda beim Fischfang. — Zersetzung der Urkultur.

Photos: EGON FREIH. VON EICKSTEDT.







3. Anlage eines Dschungelfeldes. Mardia beim Bestellen. (West-Bastar, Zentralprovinzen.)



4. Hütte in bebautem Dschungelfeld (Mardia-Berge, Bastar, C. P.). — Primitive Hackbaukultur.





schließend), und behandle getrennt und am Schluß die räumlichen und somatologischen Sondergebiete von Birma und Andaman.

Zunächst Südindien. Hier springt das indische Tafelland weit in den Ozean vor. Hohe Berge stehen wie ein Wall im Westen, bandartig aus dem Norden herunterreichend. Endlose, kahle Ebenen dehnen sich im Osten, fruchtbar nur in den bewässerten Strichen. Nirgends wird es deutlicher, wie Werden und Verbreitung der Menschheit an den Lebensraum der Rassen gebunden sind. Denn noch heute entsprechen in diesen Gebieten die großen Züge der Landschaftstypen den großen Gruppen der Rassentypen. Die folgenden Ausführungen werden dies deutlich zeigen.

Das im Verhältnis zu seiner außerordentlichen Länge nur schmale Gebirgsband der Westghats, das sich von der nördlichen Bombay-Präsidenschaft bis zum Kap Comorin im äußersten Süden zieht, ergab sich im Laufe der Untersuchungen als eine absolute Völkerscheide. Westlich ist der enge Landstreifen zwischen Meer und Dschungel von einer hellfarbigen malayálam-sprechenden Bevölkerung bewohnt, östlich liegen die Flachländer des dunkelfarbigen Tâmil-Volkes. Ist es falsch, von drawidischer Rasse zu sprechen, so ist es um so falscher, die Bewohner von Malabar zu diesen zu rechnen. Das sind hellfarbige Leute, Einwanderer aus dem Norden, rassisch grundverschieden von dem dunkelhäutigen Völkerkonglomerat der westlichen Ebenen. Dieses, das Tâmil-Land, ist nach Norden offen. In den küstennahen oder bewässerten Gebieten liegen fruchtbare Landschaften mit uralter Kultur. Von Norden mußten daher die Völker gerade hier angezogen werden, wenn immer politische Schwäche die Möglichkeit zu Einbrüchen gab. Weit öffnen sich die Tore der Flachländer und ließen im Laufe der Geschichte immer wieder zahllose Völker herein. Diese stauten sich in der Sackgasse der Halbinsel, unvollkommenen Abfluß nur bot der heißumstrittene Boden des nördlichen Ceylon, und als Folge der Raumverhältnisse finden wir daher hier jenes außerordentliche Typengemenge, das in Indien nur im völkerüberschwemmten Doab ein Gegenstück findet.

Wo aber im kanaresischen Mysore die Hochebenen des Dekkan nach Süden hereingreifen, wo also noch Bruchstufen und Dschungeldickicht bis in jüngere Zeiten hinein Hindernisse bildeten, wo Hochebenen andere Klimate und Lebensbedingungen vorschrieben, da ändert sich dieses Typengemenge des indischen Südens sogleich. Die Änderung ist, im wahrsten Sinne des Wortes natürlich, zugunsten nördlicher Rassenelemente. Die Körpergröße wächst, die Haut wird heller, somatische Gruppen mit eindeutigen nördlichen Kerngebieten senden ihre südlichsten Ausläufer herüber.

Ganz anders das Gebirge selbst. Noch heute vorwiegend von dichten und dichtesten Dschungeln bedeckt, letzte Heimat tropischer Urwaldfauna, voller Wildbüffel, Tiger, Elefanten und Bären, ist es wegen seiner Gefahren für Leben und Gesundheit, wegen seiner Fieber und seines Klimas, von allen Ebenenbewohnern ängstlich gemieden. Und so ist es in seiner ganzen Ausdehnung heute auch die letzte Zufluchtsstätte der primitiven Ureinwohner. Hier hausen noch jene lockenköpfigen, bärenjagenden Primitivstämme, deren

Zusammenhang mit den Weddas SARASIN vermutete. Aber eine Ausnahme gibt es, und sie ist räumlich gebunden, räumlich auf das schärfste von der übrigen südindischen Umwelt getrennt. Das sind die Toda auf den Nilgiris. Dieses höchste Massiv der „blauen Berge“, unvermittelt und jäh aus dunstigen, heißen Ebenen aufspringend, ist von Norden nicht allzu schwer zugänglich. Auf seinen kühlen, nebligen Almen führt der abgedrängte Volkssplitter der Toda ein nahezu isoliertes und in seiner rassischen Umgebung höchst fremdartig wirkendes Dasein. Auch die Toda, bärtige, lichthäutige Riesengestalten, wurden zuzeiten in die alles umspannende Drawiden-Rasse hineingestopft. Und blieben ein Rätsel, nach der Vergewaltigung natürlich erst recht.

Die südindischen Arbeiten begannen in Malabar, und zwar unter den Tiyer und Pulaër in der Umgebung von Cálicat, Tellicherry und Kúttuparámba. Überraschend waren hier die Parallelen, die sich in jeder Hinsicht mit Ceylon ergaben und denen teilweise an anderer Stelle schon nachgegangen wurde. Es folgte eine Untersuchung von Land und Leuten des Wynaads, eines Rodungsgebietes auf jenen Hochflächen, denen das Nilgiri-Massiv aufgesetzt ist, und die dann unmerklich in die Dickichte und Wälder der Grenze gegen das Dekkan einerseits und den Abfall nach Malabar anderseits übergehen. In den Wäldern selbst wurden dann vor allem bei Tolpáti und in Coorg verschiedene Gruppen der Kúrumber studiert. Unheilvollerweise sind diese durch das Vordringen der Plantagen, in denen sie Arbeit nehmen, einem rasch fortschreitenden Proletarisierungsprozeß unterworfen. Es wirkt wie Hohn, wenn fast alle Welt hier von einem Zivilisierungsprozeß spricht. Es ist besonders interessant, daß die höchst gedrückte alte Sklavenbevölkerung der Panyer rassisch noch viel primitiver als die Kúrumber ist, die immerhin eine gewisse geachtete Stellung unter den umwohnenden Völkern einnehmen. Im Zusammenhang mit den Panyer konnten hier auch Kurikcher, Adiyer und andere Stämme untersucht werden.

Dann folgten die Toda, die Brahmanen von Palghat, die Kadr bei Anamállai und die weißen Juden in Cochin. Die ungeheuren Regengüsse des eben ausgebrochenen Südwest-Monsuns zwangen zu einem raschen Durchqueren von Travancore und einer Wiederaufnahme der systematischen Untersuchungen in den wahrhaft glühend heißen, aber regenfreien Támil-Gebieten. Nacheinander wurden hier die Pállar bei Tínnévelli, die Pária bei Madrás und schließlich die Vákkalíga und Mádíga bei Mysore und Túmkur untersucht.

### Nordindien.

Zeitlich und logisch schließen jetzt am besten die Arbeiten in Nordindien an, durch die nach den bereits abgeschlossenen Studien im Süden nunmehr die wichtige, noch ganz rätselhafte Bevölkerung Zentralindiens gewissermaßen eingekreist werden sollte. Ausschlaggebend für das Rassenschicksal des nördlichen Dekkan mußte seine Stellung zwischen den Kulturspannungen der volkreichen Ebenen einerseits des Nordens, anderseits des Südens werden. Von Baróda im Westen bis vor die Tore von Calcutta im Osten bildet hier eine gewaltige Barriere die Basis des Dekkan. Sie spielt immer und immer wieder in den Veden als das Vindhya-Gebirge eine große Rolle. Nur allmählich steigt

das Land durch teilweise fruchtbare Talebenen und oft über zahlreichen Bruchstufen aus den Gangesniederungen zu dem hohen Waldgürtel auf. Manche Pässe ermöglichen ein Eindringen, der gewaltige Trog des Narbada-Tales und an sich auch der Grabenbruch von Chakradapur sogar ein Durchstoßen raumhungriger Bewohner aus dem Norden. Wo die Flüsse am weitesten vordringen, und wo schon früh der Druck am stärksten wirkte, nämlich auf dem flach gekippten Plateau von Malva in Rajputana, finden sich daher auch Kulturzeugen schon aus ältester Zeit. Nur der Dschungel selbst konnte als Zuflucht für Urbewohner in Frage kommen. Vor allem das Vindhya-Gebirge im engeren Sinne, dann der Gebirgsgürtel der Kaimur- und Amarkántak-Berge und das große Bollwerk der beiden Hochflächen von Chota Nagpur.

Zwei Gründe sind es, derentwegen diese Massive gegen die Ebenenbewohner abgeschlossen waren: einmal durch die Feindseligkeit der Urbewohner, die sich ihr Land nicht rauben lassen wollten und oft äußerst geschickte und tapfere Krieger waren, und dann, vielleicht noch stärker wirkend, durch die geringe wirtschaftliche Ergiebigkeit der felsübersäten, scharf zerschnittenen Urwaldgebirge mit ihren mitunter fast unüberschreitbaren Bruchstufen oder „Ghats“. Der bessere Boden lag immer in den Tälern, das galt auch für Zentralindien und Südindien. Nur über die schmalen Pässe, nur durch die breiten Einbruchskessel von Narbada und Tapti war ein allmähliches Vorsiedeln möglich. Flüsse und Pässe wiesen den Weg. War es möglich, aus diesen Verhältnissen noch auf alte Rassenverschiebungen zu schließen? Gab es unter den Urvölkern mehrere Schichten und ließen sich diese noch voneinander trennen? Welche Rolle spielten die höheren Völker, welche Einflüsse machten sich hier geltend? Kaum Andeutungen gab es darüber.

Um zunächst die Ebenenbevölkerung des Doab kennenzulernen, wurden nach einer Durchquerung der Bombay-Präsidenschaft und dem Narbada-Tal die Bauernkasten und die niederen Kasten im Distrikt Benares untersucht und dann die zahlreichen Übergangs- und Splitterstämme der Umgebung von Daltonganj und Látehar in Pálamau, sowie später die Oraón von Lohardága und im gesamten Gumla-Distrikt studiert. Einzelnorstöße führten hier weit in die Gebirge von Lohardága nach Westen und von Raidi nach Süden, nach Lódam in Sargúja und schließlich in die freie Hochebene selbst. Hier konnte die Verzahnung der ackerbautreibenden Oraón mit den Munda im ganzen Gebiet von Ranchi beobachtet werden, woran sich dann ausgedehnte Dschungelreisen am Südrand des Chota-Nagpur-Plateaus und in Singhbhum, also in den Kerngebieten der Munda, schlossen.

Als zweiter Abschnitt dieser sechsten Teilexpedition folgte der Besuch der Khond und Juang. Beide sind echte Dschungelvölker, noch vielfach von der Jagd lebend, und erst in allerjüngster Zeit in stärkerem Maße zur Lebens- und Wirtschaftsweise der hinduistischen Nachbarbevölkerung übergehend. Von Sambalpur und Angul aus konnten die Khondmals bereist werden, von wo nach mehrwöchigem Aufenthalt in verschiedenen Khond-Dörfern der Nordzipfel von Ganjam und schließlich auch die Ebenen der Ostküste bei



Berhampur erreicht wurden. Damit war quer durch die unzugänglichsten und unbekannten Teile des nördlichen Dekkans von Benares bis Berhampur ein von einer großen Zahl kleinerer Stichexpeditionen begleiteter Querschnitt gelegt worden. Er lief durch die Kerngebiete des indischen Primitivtums. Eine Ergänzung war dann die Reise zu den Júang, die gleichzeitig eine zweite Nordsüddurchquerung von Orissa, einem der ursprünglichsten und allein in ganz Indien so gut wie völlig islamfrei gebliebenen Gebiete, brachte. Sie führte von Jajpur an der Strecke Madrás—Calcutta nach Keonjhar und in die Dschungelplateaus dieses Staates. Über das Gebiet der Ho wurde dann Chaibassa und damit die Strecke Calcutta—Bombay erreicht, die in diesen Gegenden über Hunderte und aber Hunderte von Meilen durch dichte Dschungeln fährt und das Gebiet der nordöstlichen Primitiven in zwei Teile schneidet.

### Zentralindien.

Die Weiterfahrt nach Bilaspur führte ins eigentliche Zentralindien. Wir sind hier südlich des vorerwähnten großen West-Ostgürtels von Dschungelgebirgen, die die nördliche Basis des Dekkan bilden. Ihre südlichen Ausläufer umschließen als zwei große Gebirgsbögen zwei entsprechende Tiefebene, nämlich erstens legen sich die Mahadeo-Berge um das Becken des oberen Wain-ganga und Wardha bei Nagpur, und zweitens umgreift das Maikal-Gebirge nebst einem Teil von Chota Nagpur das Becken des Mahánadi. Östlich lagern die jungen Massive von Orissa. Nur ein schmaler Durchgang, eben der von der Bahn benutzte, öffnet sich hier im Grabenbruch von Chakradapur zwischen dem Plateau von Chota Nagpur und dem Orissa-Bergland. Man sieht, wie in nördlicher und östlicher Richtung Zentralindien geradezu von der Außenwelt abgeschnitten ist. Kein Wunder, daß noch vor weniger als hundert Jahren sehr weite Strecken selbst für die ausgezeichnete englische Verwaltung eine völlige terra incognita darstellten.

Die Vermutung, gerade hier alte und älteste Spuren der indischen Rassenverschiebungen finden zu können, war naheliegend. Denn nicht nur war dieses Gebiet gegen die anthropogeographische Stromlinie Indiens, der sich der norddekkkanische Waldgürtel quer in den Weg stellte, geschützt, sondern auch in entgegengesetzter Richtung nach Südosten höchst unzugänglich. Nur der sehr schmale Durchbruch des Mahánadi, ein landschaftlich selten schöner Punkt, der bei der Khond-Expedition berührt wurde, gibt hier den Bewohnern von Orissa die in der Tat auch in überraschendem Maße ausgenutzte Möglichkeit des Vordringens nach Westen, also nach Zentralindien hinein. Aber dieses Vordringen bezieht sich mehr auf Kultur und Sprache, denn auf Siedler. Erst recht gilt dies für das südlich anschließende Gebirge der Ostghats, die immer noch in allen unseren Karten unzulänglich dargestellt werden. Ihr Hochgebirgsabschnitt, der sich als gewaltiger Wall vor Zentralindien legt, endet allerdings bereits am Godáveri. Jenseits weiterlaufende kleine Hügelketten (die Nallamalais) gehören zu Südindien. Auch der Godáveri ist eine Völkerstraße, auch das Godáveri-Delta ist von nordindischem Volk besetzt. Waren die Uriya Herren des Mahánadi, so sind die Telugú Herren des Godáveri. Sie sprechen eine drawidische Sprache, sind aber

alles andere als so dunkelhäutig wie die Tāmilen. Wo konnte ihre Heimat liegen? Flußauf gelangt man in das bereits oben erwähnte Becken von Nagpur. Dieses kann unschwer vom Tapti und Narbada aus erreicht werden. Und damit haben wir den einzigen wirklich breiten und für große Völkerströme geeigneten Eingang, den dieses merkwürdig abgeschlossene kesselartige Zentralindien bietet, den Eingang von Westen. Durch diese Pforte drangen die Mahraten nach Osten und die Mohammedaner nach Süden. Hier liegt wieder einer der Knotenpunkte zum Verständnis der Völkerverschiebungen und der Rassengeschichte des indischen Subkontinents.

Von Biláspur wurde nördlich zu den Baigas am Amarkántak-Gebirge vorgestoßen. Untersuchungen in Biláspur und Raipur im Chhattisgarh-Becken, also unter indischer Neusiedler-Bevölkerung, folgten, und daran schloß sich ein Studium der Gond. Südlich des Beckens von Biláspur (Chhattisgarh) dehnen sich, von niedrigen alten Hügelschwellen oder kleinen jüngeren Tafelgebirgen unterbrochen, unendlich weite Dschungelstrecken aus. Fern im Südosten gehen sie in die Hochghats über. Hier liegt Bastár, ein großer Staat, aber kaum bekannt, von vielleicht nur wenigen hundert echten Hindus bewohnt, sonst ganz das Heim ursprünglichster Altstämme. Es ist das Land der letzten Menschenopfer in Indien. Nirgends ist die Kulturferne größer, nirgends sind die Dschungeln reicher an Tigern, nirgends hat sich das älteste Indien so rein erhalten wie hier. Bei den Mardia in den westlichen Abhujmar-Bergen war vor mir noch nie ein Europäer gewesen. Muria und Mardia wurden in diesen Gebieten einem längeren und eingehenden Studium unterworfen. Es folgten die Telugú bei Vizianágram und die Chenchu in Karnool. Damit war der Godáveri und Zentralindiens Grenze überschritten. Noch war es möglich, auch die Kórku, tausend Meilen nördlich von hier bei Khandwa, und die Bhil und sonstigen Völker von Rajputana kurz zu besuchen, bevor nach einer Durchquerung der Wüste Thar die Heimreise über Mesopotamien, Syrien und die Türkei angetreten wurde.

Zu den Völkern Zentralindiens, wie es oben geschildert wurde, gehören aber auch noch die Sora. Sie hausen in den Hochghats zwischen Mahánadi und Godáveri nördlich der kleinen Stadt Párlakímedi. Von hier aus wurden sie — zeitlich anschließend an die Ceylon-Expedition — besucht. Schon in dem Städtchen Párlakímedi waren unter den hinduistischen Telugú und Uriyas mongolide Anklänge unter der Bevölkerung unverkennbar. Rings im Land fanden sich auch in Form von Gedenksteinen die Spuren der Herrschaft mundarisprechender Völker. Darnach hielt der Besuch von Serángo, später von Kolakotta, Gumma und Goiba hoch oben in den Bergwildnissen und im Kerngebiet der Sora durchaus das, was man von ihm erwarten konnte. Mongolide Züge sind hier so stark vertreten wie bei mancher birmanischen Gruppe und viel stärker als unter Juang oder Munda. Vieles altes Kulturgut weist noch nach Osten — und auch das so ganz „unindische“ kriegerisch-unwirsche Verhalten der Bewohner. Sie ließen es sich nicht nehmen, als sie sich zurückgesetzt fühlten, in völlig berauschem Zustand speere- und äxteschwingend vor unsere notdürftig adaptierte Hütte zu ziehen. Worauf wir

einen strategischen Rückzug antraten. Aber das geschah nach bereits zwei-monatigem Aufenthalt im Soraland.

Auch Zentralindien war an allen seinen wichtigen Schlüsselpunkten und bei allen wichtigeren Stämmen besucht und hier, wie schon im Norden und Süden, ein geschlossenes Bild über Verbreitung und Eigenart der Stämme und ihrer Umwelt gewonnen worden.

### Birma.

Indien im Westen und China im Osten, das ist nicht nur schlechthin die Lage Birmas, das ist sein Schicksal. Religion und geistige Kultur Birmas kamen von Westen, Wirtschaft und Gesellschaftsaufbau von Osten. Es ist ein Übergangsland und gerade deshalb von besonderem rassen- und völkerkundlichem Interesse. Aber die Völkerquellen von Birma können nicht im Osten oder Westen liegen. Hier liegen die großen Kulturspannungen. Die anthropogeographische Achse des Landes läuft vielmehr in genau nordsüdlicher Richtung. Diese Überschneidungen führen zu besonders verwickelten Verhältnissen. Die Rassenschichtung in Birma war daher auch bis auf einige Beeinflussungen aus jüngster historischer Zeit völlig unbekannt.

Das Kerngebiet von Birma war heute und früher die schmale und lange schlauchartig über tausend Meilen sich nach Norden erstreckende Niederung des Irrawaddi, eine schuttgefüllte Geosynklinale von gewaltigen Ausmaßen. Nicht minder fruchtbar als ihre blühenden Gefilde sind die Täler der Chindwin im Nordwesten und Sittang im Südosten, die ihr parallel laufen. Dazwischen aber liegen dschungelbedeckte, feuchtheiße Gebirge. Nach Norden verlaufen die reichen Talfluren allmählich in hohe Berggebiete, die rauhe tibetisch-chinesische Gebirgsscharung. Diese kahlen Einöden waren immer bewohnbar, aber sie boten nicht genug zum Unterhalt einer größeren Bevölkerung, und solange wir die Geschichte kennen, ist hiervon die selbstverständliche Folge die, daß die Völker von Norden aus den rauen unwirtlichen Bergzonen nach Süden drängen. Es ist gerade umgekehrt als in Indien: dort drängen die kultivierten Ebenenbewohner die Altvölker in die Berge und vernichten sie, hier fallen wilde und kriegerische Bergvölker über die friedliche, kultivierte Talbevölkerung her und schieben sie langsam südwärts. Die Umwelt hat ausschlaggebenden Anteil. Noch heutigen Tages sickern die Katschin langsam über die Berge nach Süden, noch heute sehen die Katschin hier und die Naga in Assam die starke britische Herrschaft nur als eine vorübergehende Unbequemlichkeit an. Sie sind jederzeit bereit, sich wieder auf die Ackerbauer im Tal zu stürzen. Das war in vorhistorischen Zeiten nicht anders. Und damit ist die große Linie der Völkerwanderungen in dieser Zone zwischen zwei Welten gegeben. Sie läuft von Nord nach Süd, ihr Druck machte nicht nur den Flankenstoß der anthropogeographischen Stromlinie von Indien nahezu wirkungslos, sondern besaß auch die Kraft, Völker und Rassen in zahllosen Schüben über die ganze indonesische Inselwelt zu verbreiten. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der südasiatischen Rassen- und Völkerbewegungen.

Konnte der Flankenstoß der indischen Bewegungslinie wohl aufgefangen



werden, so ist eine gewisse Einwirkung dieser dauernden Bedrängung doch natürlich überall zu spüren. Nicht nur entstanden indische Kulturkolonien in Indonesien, Siam und Birma, auch rassisch drang westliches Blut in den Körper der Ostmenscheit ein. Einfallstor war in Birma das Irráwaddi-Delta. Gegen die anthropogeographische Stromlinie arbeitete sich in friedlichen Zeiten fremder Einfluß nordwärts. Hier liegt in der Mitte des alten Landes Mandalay, die letzte und Ava, die vorletzte Hauptstadt des an Hauptstädten reichen Birma. Dort trat aber der Fremdstrom von Süden auf einen Fremdstrom von Nordosten. Denn es ist nicht allzu schwer, aus dem mächtigen Yünan nach Birma zu gelangen. Manches chinesische Heer nahm diesen Weg, und der furchtbarste Stoß, den Birma je erhielt, nahm auch diesen Weg (Tatareneinfall 1287). In gleicher Richtung, d. h. in nordost-südwestlicher Richtung, verlaufen auch die Bergkämme im Plateau der Schan-Staaten, die zwischen Yünan und Siam die Grenze Birmas gegen Osten bilden. Schon der heutige Name des Landes sagt, daß die östlichen Eindringlinge, die diesen Weg nahmen, die Schan, erfolgreich waren. Aber die fruchtbaren Talebenen zu erobern gelang ihnen ebensowenig wie den Indern.

So sitzen die Schan, nachdem ihr mittelalterliches Riesenreich, das sie von ihrer Heimat Yünan aus gründeten, zerfiel, überall in den fruchtbaren Hochtälern der sino-birmanischen Grenzzone. Aber noch viel ältere Völkerreste haben sich hier erhalten. Monkhmerische Sprachinseln der Palaung, Wa und Riang liegen in diesem Bergland, orographisch höher noch als die Siedlungsgebiete der Schan. Dieser Völkerschichtung geht, wie die Untersuchungen der Expedition zeigten, eine Rassenschichtung parallel. Die Bergbevölkerung, deren kennzeichnendes Rassenelement unter dem Namen der Palaungiden zusammengefaßt wurde, schließt sich an andere phylogenetisch primitive Schichten in Südasien an. Deren Verbreitung und Stellung im einzelnen ist uns heute noch ein völliges Rätsel. Unter den Schan aber dominiert mehr ein feines, langgesichtig-progressives Element. Daneben treten die Katschin als grober, kantiger Eigentypus auf. Am Aufbau der birmanischen Bevölkerung der Ebenen haben sich alle diese und noch weitere Elemente beteiligt. So bildet die Bevölkerung der Irráwaddi-Niederung eine der gemischtesten Bevölkerungen der Erde überhaupt. Der Vergleich mit der allerdings viel größeren nordindischen Ebene und mit der südindischen „Sackgasse“ drängt sich ohne weiteres auf.

Das in Unterbirma, besonders bei Rangoon, dann später auch in und bei Mandalay begonnene Studium dieses Konglomerats führte daher auch erst zu greifbaren Ergebnissen, als die Arbeiten in die Berggebiete verlegt wurden. Hier waren die Palaung als Untersuchungsobjekt gewählt worden, weil sie zu den monkhmersprechenden Völkerresten gehören, die den indischen Mundariern sprachlich nahe verwandt sind, und weil der Gedanke nahelag, daß sie auch als die rassische Quelle des mongoliden Einflusses in Indien in Frage kämen. Das war allerdings nicht der Fall. Weit eher sind es katschinide Elemente, wie sie ja auch unter den Naga auftreten, die hierfür verantwortlich gemacht werden können. Trotzdem waren die Aufenthalte in Lashio,

dem Grenzposten gegen China, und in Hshipaw sowie Namshan in Taunpeng sehr aufschlußreich. Denn der aufeinanderfolgende Besuch der verschiedenen Stämme und der verschiedenen Bergzonen führte allmählich zu einer Aufrollung der Rassenbeziehungen Ostbirmas und schließlich zu einer, wenn auch der Lage der Dinge nach nicht ganz vollständigen Analyse der Rassenschichten im indo-siniden Grenzgebiet. Obwohl schwere Witterungsunbilden die tagelangen Ritte über schlüpfrige und steile Bergpfade äußerst schwierig gestalteten, gehören die Eindrücke gerade dieser Expedition mit zu den angenehmsten. Das lag sowohl an Volk wie Land. Das Plateau der Schanstaaten ist landschaftlich höchst reizvoll. In den kühlen, kieferbedeckten Hochgebirgen von Tawnpeng glänzen von allen Berggipfeln die weißen und goldenen Pagoden, struppig wuchernde Teehaine wechseln mit dichten Dschungeln im Landschaftsbild ab. Der dumpfe Klang der Tempelgongs und das Klingeln chinesischer Maultierkarawanen schwingt über die weiten Bergtäler. Die Palaung selbst gehören zu den liebenswürdigsten und heitersten Völkern der Erde. Auch bei ihnen, wie bei jedem bisher besuchten größeren Stamm, wurden systematische ethnographische Sammlungen angelegt. Näheren Aufschluß hierüber gibt die Tabelle auf S. 215.

#### Andaman.

Auf Birma folgte Andaman, und zwar vor allem aus verkehrsgeographischen Gründen. In fünftägiger Fahrt von Rangoon konnte Port Blair erreicht werden, die Hauptsiedlung, oder richtiger die einzige Siedlung auf den Andamanen. Die Bedeutung gerade dieser kleinen Inselkette für eine indische Rassenkunde liegt klar zutage. Hier befindet sich eines der letzten Heimatsgebiete jener altertümlichen südasiatischen Rassenschicht, die heute unter dem Namen Negritos zusammengefaßt wird. Es sind sehr dunkle, sehr kleinwüchsige und sehr kraushaarige Menschen. Und dunkle, kleinwüchsige Gruppen finden sich auch unter den Bergvölkern in Südindien. Hängen diese beiden Typenkreise phylogenetisch zusammen? Aus der Verbreitung der heutigen Zwergneger in Asien muß man schließen, daß einst der ganze südasiatische Kontinentalgürtel eine negritoide Urbevölkerung besaß. Heute ist sie völlig zersplittert und verdrängt, findet sich nur noch in den Randgebieten und in typischer Rückzugslage, nämlich auf Andaman, in Inner-Malakka und auf den nördlichen Philippinen. Dazu kommen einige nicht immer ganz sichere Spuren auf dem asiatischen Kontinent und den indonesischen Inseln. Die Möglichkeit, daß auch Indien einst in diesen Kreis hineingehört hat, ist also durchaus gegeben. Noch aber waren wir, ebenso wie für die südindischen Bergstämme, so für die Negritos von Andaman ohne eingehende somatologische Untersuchungen geblieben. Eine sorgfältige rassenkundliche Analyse der Vertreter beider Gruppen mußte einiges zur Lösung der Frage beitragen können.

Dazu kommt ein weiteres Moment. Kaum ein zweites Gebiet auf der Erde war rassisch derartig isoliert gewesen wie die Andamanen. Die Inseln lagen früher außerhalb der Kurse der arabischen und malayischen Küsten-



7. Nordindische Kleinstadt: Dohad im östlichen Gujarat. — Koloniale Sprengzelle im Bhilgebiet.



8. Hinduisierte Bhil-Frauen bei Feldarbeit (Jobat, Rajputana). Kulturwechsel und Rassezersetzung.







9. Landschaft in den nördlichen Shan-Staaten. — Pagodenheiligtum Phayagyi in Tawnpeng.  
— Überfremdetes Primitivkulturgut.



10. Ertrunkene Täler auf Andaman. — Korallenküste von West-Rutland. — Fische schießender Ongi.





schiffahrt, und liegen heute außerhalb der modernen transozeanischen Verbindungen. Nichts bietet die kleine, langgestreckte Inselkette, was wirtschaftlichen Unternehmungsgeist anziehen könnte. Durch schwere Stürme und gefährliche Riffe ist die See um Andaman gefürchtet. So kam es, daß nur selten ein verschlagenes Schiff hier eine Notlandung zum Einnehmen von Wasser oder zum Reparieren einer Havarie vornahm. Andererseits waren aber eben gerade dadurch die Andamanen ein ausgezeichneter Schlupfwinkel für die durch das ganze Mittelalter hindurch gefürchteten malayischen Piraten. Sie bestanden aus hergelaufenem Gesindel aller Völker des indonesisch-südasiatischen Völkerkreises. Ihrer brutalen Findigkeit konnte die einzige Quelle wirtschaftlicher Werte auf Andaman nicht entgehen: das waren die Menschen selbst. So finden wir andamanesische Zwerge, von Piraten geraubt und als Sklaven verkauft, bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinein als Schaustücke und Possenreisser an allen hinterindischen Höfen. Als Folge davon entstand unter dem andamanesischen Negrito eine extreme Fremdenfeindlichkeit, die bis auf den heutigen Tag eine Landung auf bestimmten Inseln ohne starke Bedeckung unmöglich macht. Durch diese Verhältnisse waren die Andamanesen in ihrer rassischen Reinheit in besonderem Maße geschützt. Darin liegt ihre Bedeutung für das Studium rassenbildender und rasseabwandelnder Faktoren.

Die geographische Lage von Andaman erklärt ohne weiteres die rassengeschichtlichen Verhältnisse. Bei einer Betrachtung der größeren räumlichen Beziehungen springt es sofort ins Auge, daß diese schmale, langgestreckte Inselkette nichts anderes als eine Fortsetzung der Arakan-Yoma ist. Diese stellt die westlichste jener mächtigen Auffaltungen dar, die aus der hinterindischen Gebirgsscharung herausdrängen, und ist gleichzeitig die längste dieser Faltungen. Denn über Andaman und weiterhin Nikobar schwingt sich der gewaltige Bogen über Sumatra und die ganze Reihe der Sunda-Inseln bis nach Neu-Guinea weiter. Der Sockel, auf dem die Andaman-Inseln liegen, fügt sich dieser Kurve völlig ein. Es ist also deutlich, daß wir hier in der Bay von Bengalen ein Senkungsgebiet haben und die Inseln nichts als die Bergspitzen des untergetauchten Gebirges darstellen. Die Landschaftsformen von Andaman sind geradezu ein Schulbeispiel eines ertrunkenen Berglandes. Einstige Hochtäler bilden heute die zahllosen Fjorde, Buchten und Creeks, einstige Zinnen und Almen die gefährlichen brandungsumschäumten Felsriffe und die Korallenbänke des heutigen Andaman.

Ist somit der Zusammenhang mit Birma deutlich, so wird für rassengeschichtliche Fragen Dauer und Art dieser Verbindung wichtig. Eine Altkulturform, wie die der Negritos, dürfte in vorgeschichtlichen Zeiten keinesfalls in der Lage gewesen sein, eine derartig beträchtliche Entfernung wie die zwischen Andaman und Birma in seiner heutigen Verfassung zu überqueren. Vom Kap Negrais bis zur Preparis-Insel beträgt die Entfernung etwa 120 Kilometer, von dort bis zu den Kokos-Inseln weitere 80 und von hier bis zum nördlichsten Punkt von Nordandaman abermals 50 Kilometer. Derartige Entfernungen können selbst die heutigen Negritos in ihren recht leistungsfähigen

Auslegerbooten nicht zurücklegen, und diese Auslegerboote sind meines Erachtens nicht als ursprüngliches Kulturgut, sondern als verhältnismäßig späte Erwerbung, möglicherweise aus einem monkhmerischen Kulturkreis, anzusehen. Es ist in diesem Zusammenhang aber besonders wichtig festzustellen, daß die Inselgruppe noch heute sich in starker tektonischer Bewegung befindet. Bei dem Wechsel von Auftauchen neuer Landesteile und Einbrüchen der See in alte Landgebiete, die man im Laufe der letzten Jahrzehnte immer wieder beobachten konnte, ist ein Überwiegen der letzteren, also das allmähliche Absinken der Landscholle, festzustellen. Auch Überlieferungen scheinen darauf hinzuweisen. Es ist demnach durchaus richtig, anzunehmen, daß mindestens vor wenigen Jahrtausenden noch dort, wo heute die Wogen über die tiefe See des Preparisgrabens rauschen, ein Inselbogen herüberschwang von Birma nach Andaman. Er war es, der den Negritos ein Erreichen der Inseln selbst mit den gebrechlichsten Flößen ermöglichte, als, von Norden eindringend, die Mongoliden Hinterindien überschwemmt und in Besitz nahmen.

Überall in Südasien erscheinen die Negritos wie fortgespült vom großen Strom der mongolischen Völker. An den Küsten von Malakka vorüber zog dieser Völkerstrom in die indonesische Inselwelt und zerriß den Zusammenhang zwischen den negritoïden und weddoïden Altschichten des westlichen und östlichen Südasien. Nach Andaman aber drangen diese vernichtenden Wellen höher organisierter Rassenschichten nicht. Während auf dem eigentlichen Festland die Negritos anscheinend so gut wie völlig vernichtet wurden, konnte ein kleiner Teil auf Andaman sich durch Jahrtausende fast ungestört erhalten. Die Ursache für diese Rettung der andamanesischen Negritos kann man nur in den oben dargelegten tektonischen Verhältnissen sehen. Durch viele Jahrhunderte, vielleicht durch Jahrtausende, währte die allmähliche Herausdrängung der Negritos aus dem Festland. Früh schon siedelten Gruppen auf Andaman, als der Lebensspielraum im heutigen Birma sich zu engen begann. Langsam sank die Brücke, die jene ersten Flüchtlinge rettete, in die See. Als die mongoliden Völker den Süden des Kontinents völlig in Besitz genommen hatten und nach Indonesien hineindrängten, war hier keine Möglichkeit für Völkerwanderungen mehr gegeben. So blieben uns die Andamanesen erhalten.

Erst in verhältnismäßig neuerer Zeit traten die Negritos dieser Striche wieder in Kontakt mit den Mongoliden. Das waren vor allen die Malayen der gegenüberliegenden Küste. Die erste räumliche Ursache dieser Beziehungen ist zweifellos in der Monsuntrift zu suchen, die während des Nordwinters in südöstlich-nordwestlicher Richtung von Malakka gegen Andaman treibt. Sie brachte und bringt mancherlei geschätztes Strandgut nach Andaman. Eifrig suchen auch heute noch die Negritos nach Bambus-Treibholz und gern ziehen die chinesischen Kokosdschunken mit Trift und Monsun von Malakka nach Nikobar. So bespielloos isoliert Andaman auch war, so gab es also doch auch hier Möglichkeiten der Kultur- und Rassenbeeinflussung, und diese gingen in erster Linie von Malakka aus.

Sind heute die Andamanen wirtschaftlich — vom Nutzholz abgesehen — fast wertlos, so sind sie anderseits landschaftlich doch selten ansprechend.

Von dichtem, immergrünen Dschungel oder Buschwald sind die Hügel und Berge überzogen, von dichtem Dschungel der grellweiße Strand der zahllosen Sunde und winzigen Eilande umsäumt. Bei den Fahrten von Arbeitsstätte zu Arbeitsstätte im Einbaumboot zieht die Landschaft in Üppigkeit und Unberührtheit vor dem Auge vorüber. Während draußen vor den Inseln die unruhige See des November-Monsuns rastlos die weiße Gischt über den Kranz der schwarzen Korallenbänke wirft, spiegeln sich in den stillen blauen Wassern des Schärengbietes Wälder und zackige Kliffs. Vor dem gleitenden Einbaum tauchen dunkle Mangrovensümpfe und zitternde Rohrdickichte, rauschender Pandanus und lichte Laubhaine auf, schieben sich kulissenartig vorüber, wechseln im reizvollen Farbenspiel vom dunkelsten Blaugrün zum zartesten Lichtgrün, wuchern knorrig und kantig über die glasklaren Strandwässer und schmiegen sich wie grüner Plüsch in die Nischen und Hänge der Hügel.

Die Arbeiten der Expedition fanden auf sämtlichen größeren Inseln von Andaman statt, nämlich auf Nord-, Mittel- und Süd-Andaman, und schließlich auch auf Klein-Andaman, das damit zum erstenmal von europäischen Gelehrten betreten wurde. Leider erwiesen sich die Monsunstürme und das geringe Entgegenkommen des obersten Beamten der Inseln — das war der einzige Fall dieser Art auf allen Reisen — als recht nachteilig für die Untersuchungen.

Immerhin konnte bei einem mehrwöchigen Zusammenleben mit den Negritos von Rutland sowohl die Anthropologie als das Kultur- und Seelenleben dieser Gruppe eingehend studiert werden. Daran schlossen sich die Arbeiten auf Klein-Andaman, vor allem an der West- und Nordküste. Einen namenlosen Creek, der in die zweite nordöstliche Bucht der Insel mündet, nannten wir zum Andenken an den Gelehrten, dem die Expedition ihre Verwirklichung verdankt, den WEULE-Creek. Die großandamanesischen Inseln wurden vor allen Dingen zur Sammlung osteologischer und metrischer Belege besucht. Hier ist die Negritobevölkerung unter den unheilvollen Einflüssen der kleinen Strafsiedlung auf Süd-Andaman schon außerordentlich zurückgegangen. Während sie um 1858, zur Zeit der Besetzung von Port Blair, noch an 6000 Köpfe betrug, leben heute dort kaum mehr als etwa 120 bis 180 stark mit Sträflingsblut durchsetzte Negrito-Mischlinge. Wird dieser Einfluß nicht wenigstens von Klein-Andaman ferngehalten, wo immer noch über 300 reinrassige Negritos leben dürften, so ist in Kürze mit dem völligen Aussterben dieser so hochinteressanten und sympathischen Altrasse zu rechnen. Klein-Andaman, das wirtschaftlich fast wertlos ist, als Negrito-Reservat, wäre die einzige Rettung und eine solche Tat ein wahres Ruhmesblatt in der Geschichte der indischen Verwaltung.

\* \* \*

Damit sei diese knappe berichtmäßige Übersicht über einige räumliche Vorbedingungen anthropologischer Untersuchungen und über meine Reisewege in Indien abgeschlossen. Die rein zahlenmäßigen Resultate der Expedition sind auf einer Tabelle zusammengestellt, eine Karte der Reisewege nebst



Angabe der Einzelexpeditionen durch römische Ziffern ist gleichfalls beigefügt. Nähere Mitteilungen über verschiedene Beobachtungen, die besuchten Stämme und den Weg im einzelnen finden sich in meinen im nachfolgenden Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten.

1. Ceylon (I. Anthropologischer Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, IV, 1927, 208—219.
2. Ceylon (I. Ethnographischer Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, I, 1927, 277—285.
3. Der Stammbaum von Rabindranath Tagore. *Arch. f. Rassen- u. Ges.-Biologie*, XIX, 1927, 3—16.
4. Rassengeschichte einer singhalesisch-weddaischen Adelsfamilie. *Arch. f. Rassen- u. Ges.-Biologie*, XIX, 1927, 369—388.
5. Sterbendes Urwaldvolk. *Völkerkunde*, 1927, 217—225.
6. Das Bergvolk der Sora. *Umschau*, XXXI, 1927, 1034—1036.
7. Bei den Weddas. *Umschau*, XXXI, 1928, 71—77.
8. Die Sora (II. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, V, 1928, 68—75.
9. Die Sora (II. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, I, 1928, 376—382.
10. Das Rassenbild des westlichen und zentralen Hinterindien (III. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, V, 1928, 176—187.
11. Im birmanisch-chinesischen Grenzgebirge. *Umschau*, XXXII, 1928, 519—523.
12. Die Negritos der Andamanen (IV. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, V, 1928, 259—268.
13. Über das Aussterben der Negritos auf den Andamanen. *Arch. f. Rassen- u. Ges.-Biologie*, XXI, 1928, 1—4.
14. In Birma und den Schan-Staaten (III. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, II, 1929, 23—30.
15. Ethnographische Studien unter andamanesischen Negritos (IV. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, II, 1929, 77—90.
16. Mitteilungen über die Deutsche Indien-Expedition in: *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Soziologie, Forschungen und Fortschritte*, *Mitteil. Anthrop. Ges. Wien*, PETERMANN'S Mitteilungen, 1927—1929.
17. Anthropologische Forschungen in Südindien (V. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, VI, 1929, 64—85.
18. Die historische Stellung der Weddas und die Frühbesiedlung Ceylons. *Ethnologische Studien*, I, 1929, 40—74.
19. Reisen in süddrawidischen Ländern (V. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, II, 1930, 133—140.
20. Unter den andamanesischen Zwergnegern. Vom Leben und Forschen der Deutschen Indien-Expedition. *Umschau*, XXXIV, 1930, 246—250, 268—271.
21. Die nordindischen Dschungelstämme: ein somatoskopischer Entwurf (VI. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, VII, 1930.
22. Die Anthropologie des Zentraldekkans (VII. Anthrop. Bericht). *Anthrop. Anzeiger*, 1931 (i. V.).
23. Ergologische Beobachtungen bei Mundariern und Altdrawiden (VI. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, II, 1931.
24. Völkerkundliche Beobachtungen in Zentralindien (VII. Ethnogr. Bericht). *Ethnol. Anzeiger*, 1931 (i. V.).
25. Überblick über Verlauf und Arbeiten der Deutschen Indien-Expedition 1926—1929. *Tagungsberichte d. Gesellschaft für Völkerkunde*, 1929, 63—84.
26. Mongolen in Inner-Indien. Ein wichtiges Ergebnis der Deutschen Indien-Expedition. *Umschau*, XXXV, 1931, (i. V.).
27. Die Rassen der Menschheit und ihre Beziehungen zum Lebensraum. Eine biogeographische Rassenkunde. Leipzig 1931 (i. V.).

## Die Arbeiten der Teilreisen der Deutschen Indien-Expedition.

|                   | Örtlichkeit   | Dauer                     | Orts-<br>bewegung<br>engl. Meilen | Messungen<br>♂ ♀        | Typenphotos<br>♂ ♀        | Ethn. Photos | Sammlungs-<br>gegenstände |
|-------------------|---------------|---------------------------|-----------------------------------|-------------------------|---------------------------|--------------|---------------------------|
| I. Teilexpedition | Ceylon        | Dez. 1926 bis Mai 1927    | 1587                              | 207 + 150 = <u>357</u>  | 451 + 342 = <u>793</u>    | 496          | 323                       |
| II. „             | Ganjam        | Mai bis August 1927       | 1424                              | 176 + 181 = <u>357</u>  | 412 + 299 = <u>711</u>    | 284          | 360                       |
| III. „            | Birma         | August bis November 1927  | 2432                              | 373 + 259 = <u>632</u>  | 682 + 494 = <u>1176</u>   | 364          | 275                       |
| IV. „             | Andaman       | Nov. 1927 bis Jänner 1928 | 1939                              | 77 + 68 = <u>145</u>    | 294 + 275 = <u>569</u>    | 211          | 469                       |
| V. „              | Südindien     | Jänner bis Juli 1928      | 4581                              | 770 + 421 = <u>1191</u> | 1226 + 1161 = <u>2387</u> | 735          | 381                       |
| VI. „             | Bihar-Orissa  | August bis November 1928  | 3346                              | 507 + 370 = <u>877</u>  | 579 + 576 = <u>1155</u>   | 952          | 351                       |
| VII. „            | Zentralindien | Dez. 1928 bis März 1929   | 3850                              | 132 + 80 = <u>212</u>   | 344 + 306 = <u>650</u>    | 1212         | 167                       |
| Gesamtergebnis:   |               |                           | 31869                             | <u>3771</u>             | <u>7441</u>               | 4254         | 2061                      |





## New Contribution to the problem of the origin of Chinese culture.

By Prof. S. M. SHIROKOGOROFF, Peiping, China.

In a series of works some of which have recently reached me, namely *Tungusen and Miao. Ein Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur*<sup>1</sup> and *Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China*<sup>2</sup>, Prof. W. KOPPERS attacks the problem of origin of Chinese culture from the point of view that one day will be recognized to be the only one successful and fruitful, i. e. the dissection of the complex into its components, in time and space, and in ethnical groups. From this point of view these studies are very promising and very important.

M. GRANET who bases himself on Chinese written documents has also attempted to give a picture of the Chinese civilization and its "evolution"<sup>3</sup>. From the point of view of positive achievements he could not go further than his predecessors for he had confined himself to a limited selection of sources, owing to which very interesting pictures produced by this author can be related with certainty neither to a definite historic period nor ethnical groups who were living at that time. As a whole these pictures are a mere abstraction. The ethnographical and anthropological evidences are dismissed from the discussion with a brief allusion that they would lead to the imaginative hypotheses. However a great emphasis is put on the archaeological evidences which in spite of this are left without being used. Such a limitation of the material to have been dealt with has greatly affected the result obtained by M. GRANET.

The method of approach made by W. KOPPERS is entirely different, — he operates with all available material. The result is naturally different but it cannot be regarded as an imaginative hypothesis. In fact from the analysis of evidences he comes to the conclusion that in the territory of present China during earliest period there existed at least three different cultural complexes and several groups anthropologically distinct. The complexes were mixing and overlapping one another, so that the reference to the Chinese as an entity cannot help us in the understanding of the Chinese culture and its changes. Still less it may help us in finding the origin of Chinese people.

The fact of distinct, culturally and anthropologically, groups is well known from the Chinese chronicles which are most definite in this respect. Yet it is well known from the works formerly and recently published that besides a strong ethnical group which was spreading over territory of China, called

<sup>1</sup> Mitt. der Anthr. Ges. in Wien, Bd. LX, p. 306—319.

<sup>2</sup> „Anthropos“, Bd. XXV, p. 981—1002.

<sup>3</sup> Cf. M. GRANET, *La civilization chinoise. La vie publique et la vie privée*. In the series *L'Evolution de l'humanité*, Paris 1929.

by Dr. LI CHI "We-Group", regarded by the Chinese historians as "civilizers"<sup>4</sup>, there were large groups of "barbarians" both being distinct ethnographically. With the former group the name of Chinese is intimately connected. The non-Chinese groups in China persisted throughout the whole history of China and they are still found in the periphery of Chinese territory. It is thus natural to look for explanation of contradictory evidences found in the Chinese written documents into the evidences of present anthropological composition of the Chinese populations and non-Chinese groups living in China and neighbouring regions, and into the evidences of cultural complexes observed amongst these populations<sup>5</sup>. W. KOPPERS approaches the problem from this side and he restores hypothetically the complexes of "non-Chinese" groups in China whence it will be perhaps possible to restore the continuity of the complex which is now observed in China. Indeed, in the process of restoration of these complexes W. KOPPERS, as any other in his position, may commit some unvoluntarily errors, but there is no doubt it will always be a step forwards for making thinner the fog covering early Chinese evidences in which at least some elements may be connected with the ethnical groups now surviving. For carrying out such a huge work one must be in possession of facts, which are numerous and need critical approach, and great experience in dealing with the complexes, also strong analytical method which is not at the reach of every one.

I have quoted M. GRANET's work as one typically distinct from that of W. KOPPERS, but it is not an isolated case. It is found amongst many others the authors of which do not dare to attack the problem in front and cover their methodological inefficiency with a scientific appearance. In fact, M. GRANET says that his method is inductive (p. 4) and that he avoids the construction of hypotheses. These remarks must raise the reader's confidence into the work. More than this, H. BERR who has written forward to the book says that M. GRANET intentionally leaves the holes in the picture and even emphatically demonstrates them by a kind of "coquetterie" (p. VIII). At the same time M. GRANET does everything in order to discredit the historic value of Chinese sources<sup>6</sup>. However at a close analysis of M. GRANET's work one discloses that it is based upon a long series of hypotheses which he does not even notice himself. I will point out some of them. The first and principal is that the Chinese civilization "evolved", which from the methodological point of view involves a series of other hypotheses regarding the process. Second hypothesis is that in all cases when there is no direct reference to the non-Chinese groups the facts are referred to the Chinese. Third one is that of two civilizations

<sup>4</sup> CHI LI, *The Formation of the Chinese People*, Cambridge 1928, p. 5.

<sup>5</sup> Such was the approach of all authors familiar with: anthropology and ethnography. Indeed, the positive results depend on the amount of facts and authors' ability of using them. M. GRANET does not know anthropological and ethnographical sources, so he cannot use them (cf. his references to "des sciences dites auxiliaires", p. 68 et seq.).

<sup>6</sup> He ranges himself together with H. MASPERO (*La Chine antique*, Paris 1927), who is particularly sceptical as to the reliability of Chinese history. New archaeological discoveries, especially of the historic period, will gradually reduce the attitude of hostility towards the Chinese sources, as H. MASPERO himself felt it (p. VIII, in his *Avant-propos*).

formed in accordance with the geographical conditions, namely, loess-millet civilization and alluvial-rice civilization. This hypothesis is recognized by M. GRANET and H. BERR as hypothesis. In the body of the book there are some other hypotheses which are accepted without hesitation, as for instance the existence of "primitive mentality", "evolution of woman's position", and evolution of languages as an organic entity laid down the theory of common origin of the Sino-Tibetan family<sup>7</sup>, but the chief presumption is that the civilization may be regarded as an entity and not as a function resulting from complex conditions of equilibrium. Indeed, the whole work on the condition of elimination of material available and selection of methods is an attempt of synthesis of the above indicated and other hypotheses, illustrated with the picture made of broken pieces of the past. As H. BERR says in pointing out the value of this work of his series<sup>8</sup>, this is a work of an artist, un poète.

W. KOPPERS has pointed out that the complex of matrilineal social organization, which is essentially different as compared with the complex known as "Chinese", is one which was known in a large territory and, so far as one may see from the present distribution of ethnical groups preserving the old elements, it was known to the aboriginal population of territories now occupied by the "Chinese" who so far as possible assimilated them and when the assimilation was impossible pushed them out. Yet, he has shown that there existed at least two more cultural complexes, namely that of "Turko-Tartars" and that of "primitive agriculture". The mixing up of elements constituting these complexes is responsible for the existence of the Chinese culture as it appears in the classical descriptions of China, i. e. patrilineal, agricultural, familial, politically centralized complex. That there existed different ethnical groups whose complexes have been only partly absorbed by the above shown complex is a fact, for the ethnical groups survive in the territory of China and some of them having been pushed out survive in the neighbouring regions, like Indo-China and Siberia. That the ethnical groups in question were not alike from the cultural point of view is also evident both from the Chinese records and from the direct observations of these populations at the present time. Moreover, the Chinese populations living in the remote regions from the former centre of the original Chinese complex do have certain elements which point to their formerly distinct complexes as compared with the Chinese complex. Unfortunately the little touched field of Chinese ethnography has not yet produced the picture we may expect to have. For illustration I shall quote some cases which need to be analyzed. According to D. H. KULP<sup>9</sup> in the region of Swatow (Kwangtung) there exists special type of large "family"<sup>10</sup> consisting of several

<sup>7</sup> Although M. GRANET does not accept it as his own leading idea in his work (p. 77) his attitude throughout whole work is such that this hypothesis is felt behind the screen.

<sup>8</sup> By side of the up to date works of J. VENDRYES, J. DE MORGAN, and L. FEBVRE who are critical and at the same time creative, that of M. GRANET appears as one dating early days of sociology of the nineties of the last century.

<sup>9</sup> Cf. *His Country Life in South China*. The Sociology of Familism, N. Y. 1925.

<sup>10</sup> There has been lately pointed out (cf. *Man*, 1931, January) that the term "family" needs to be used with more definite reference. It is quite true especially in this



small units each of them possessing their own fire-place (kitchen). The same phenomenon is known amongst the Moi<sup>11</sup> in Indo-China, amongst the Aino<sup>12</sup> and amongst the Goldi of the Amur River<sup>13</sup>. This practice may be understood in both ways, namely, as particular case of adaptation of small units (family) for living in large houses, and as continuity of larger units consisting of several families maintained through the mechanism of tradition. It is however absolutely evident that it is in crying contradiction with the Chinese complex. What is the origin of this practice in Kwangtung? There are many practices in China which are in the same condition. The practice of polyandry is not unknown in China, so according to my informers it is known in some localities in Fukien, but it is evident that it is disconnected with the Chinese complex. The same is true of the particular custom of hospitality (in different localities) and living of the newly married woman in her mother's house during a long period prior to her removal to her husband's family (in Kwangtung). These facts may suffice for showing that the elements of non-Chinese complex still persist amongst the populations which are now "Chinese".

It is a plain fact that the Chinese have migrated, gradually and during a long period, together with their ethnographical complex, from the present Northern China<sup>14</sup> and that the process of migration still continues which may be observed in different regions of China<sup>15</sup>. In every new Chinese settlement there was absorption of the local groups and incorporation of new elements into the Chinese complex. We have no reason to suppose that similar conditions did not exist in former days when the "Chinese complex" was in the process of formation.

Every new fact which brings new light as to the former components — ethnical, cultural, anthropological — found in the territory of China is great and positive contribution to the knowledge of history of formation of the "Chinese complex". From this point of view W. KOPPERS' work is of great value. I want to put stress on another point, namely, his work practically shows possibilities of these investigations. If it is possible to restore these complexes with certain safety as to their reliability, it will be also possible to restore the Chinese

---

case. From the difference in "meaning" symbolized by the same word may originate great misunderstandings.

<sup>11</sup> E. g. cf. H. MAITRE, *Les régions Moi du sud Indo-Chinois*, Paris 1909, p. 84.

<sup>12</sup> Cf. L. STERNBERG, *The Aino Problem* (in Russian), in *Mesc. of the Anthr. and Ethn. Mus. of the Acad. of Sciences*, Leningrad (St. Petersburg), Vol. VIII, 1929, p. 368.

<sup>13</sup> Cf. I. A. LOPATIN, *Goldi, &c.* (in Russian), Vladivostok 1922, quoted by me in my work *Social Organization of the Northern Tungus*, Shanghai 1929, in which I also mention the large "family" of this type amongst the Kamchadals of the XVIIIth century (cf. E. KRAŠENINNIKOV, Vol. II, Chapt. IV).

<sup>14</sup> There are many publications regarding Chinese migrations, but so far as I know, the most elaborated evidences are given in the above quoted work by CHI LI.

<sup>15</sup> I do not need here to mention several investigations as to the present migrations and their mechanism. These are well known facts. It may be here pointed out that in the northern part of Kwangtung which receives migrating groups of the Northern Chinese, the cultural complex follows the migration, so that the new settlements present actual mixing of several complexes. A young Chinese ethnographer has already been investigating this interesting phenomenon.

complex and later on to date it when the archaeological data are completed and historic sources are analysed in the light of modern ethnography. These works constitute an important part of the conjoint effort made by the Chinese archaeologists who soon will be assisted by coming ethnographers and anthropologists. Without their collaboration, the modern Chinese historians say, the history of China will never be clear which is certainly true of any history. In fact, new archaeological discoveries and new anthropological investigations in China give a new light to the history of this great agglomeration of populations more and more unified under the same cultural complex.

I will now touch upon some particular questions in which I reserve my views more than I did before reading W. KOPPERS' works. This is the question of classification of complexes, or better to say their labelling. W. KOPPERS refers to the "Turko-Tatar" complex. However it is evident that at least two different ethnical groups are covered by this name, i. e. the Turks known in Chinese history under the name of Hiunnu and other names and "Tartars". The latter name is connected with two groups, namely, the Mongols and ancestors of the Manchus. Yet the groups like Tobas, Kithans, also perhaps Sienpi ought to be connected with the Mongols. On the other hand, from the Chinese chronicles (quoted by E. PARKER<sup>16</sup>) we know that for instance the Sienpi were not culturally original but they included into their complex various elements some of which may be perhaps regarded as typical "Palaeasiatic" known amongst other groups of Manchuria and some other elements which may be compared with that known amongst the cattle breeders of Mongolia. The same is true of the Manchus and still in a greater degree it is true of the Kithans. Yet we have very confuse idea as to the early Mongols, especially their ancestors and their relationship with the Palaeasiatic groups. In fact, amongst the Mongols one may observe different anthropological types and especially type *A* and very numerous type *B* the latter of which forms great majority amongst the Palaeasiatics<sup>17</sup>. If it is so then the Turko-Tatar as term may become absolutely misleading unless these two names are formally disconnected with the ethnical groups historically known and now observed. It is not difficult to foresee that when the analysis of the complexes is carried out one will have to dismiss this term as it should be done with the term "Chinese" indiscriminately referred to different complexes and populations of historic and especially "prehistoric" China. For this reason I would like much better to use a neutral term like "cattle-breeding" or another still less obliging designation.

The same attitude I shall have in reference to an absolute identification of the anthropological types with the bearers of cultural complexes, as for

<sup>16</sup> Cf. *A Thousand years of the Tartars*, Shanghai 1895, and London 1925, Regarding the Sienpi complex cf. my remarks in *Social Organization of the Northern Tungus*, p. 221.

<sup>17</sup> There are many other reasons which incline me to the idea that the Palaeasiatic factor must not be omitted from one's sight when the origin and formation of the Mongols and Mongol complex are considered. In this respect the instance of the Manchus is instructive.

instance, the type *B* with the Palaeasiatics, the bearers of the Palaeasiatic complex. In fact when we say "B-Leute oder Paläoasiaten" we presume such an identification. Whether this culture was original and characteristic of the type *B* or it was at certain historic moment adopted by the populations consisting of the type *B* is a question to be answered by further investigations. I think that the spreading of this culture was going on regardless the anthropological composition of populations, for this complex is also known beyond the area where type *B* forms majority.

These remarks do not intend to reduce the validity of W. KOPPERS' point view. In making them I have in view chiefly further investigations into the analysis of the existing complexes and restoration of early complexes. In reference to the "Chinese complex" the use of the above discussed terms perhaps will not be harmful. However the historic connexion between the anthropological types and cultural complexes also ethnical groups must not be anticipated by the terms.





## Weltgeschichte der Steinzeit<sup>1</sup>.

Von P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

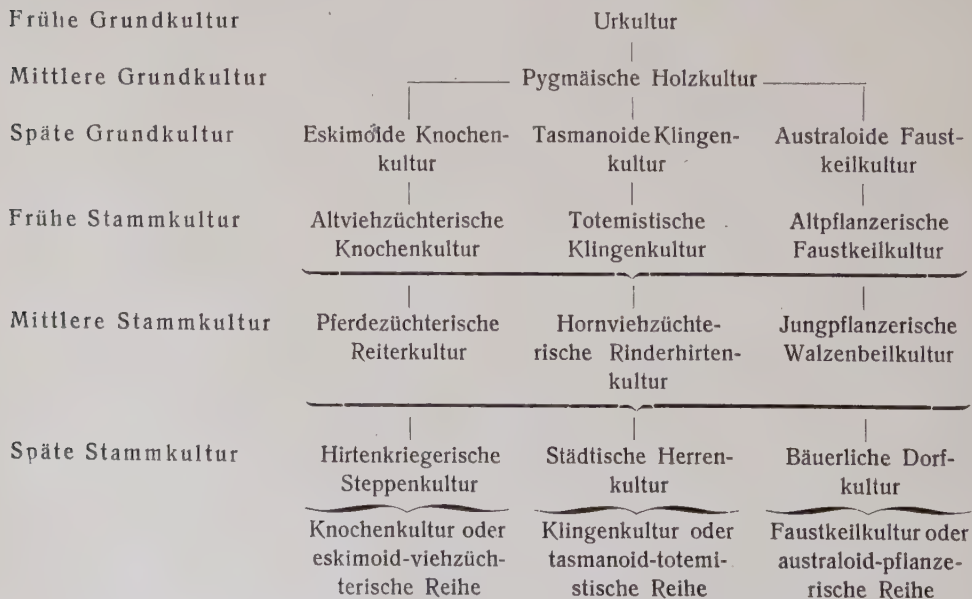
Vielleicht darf der Referent sich des vorliegenden Buches in besonderer Weise freuen; denn als er vor ungefähr 13 Jahren (Sommer 1918) die Ehre und das Vergnügen gehabt hatte, in zwei längeren nachmittägigen Konferenzen den Verfasser vorwiegend an der Hand von GRÄBNER's „Methode der Ethnologie“ in Auffassungs- und Verfahrensweise der kulturhistorischen Völkerkunde ein wenig näher einzuführen, da äußerte sich Prof. MENGHIN am Schlusse der Erörterungen zusammenfassend dahin, daß er im wesentlichen mit der neuen historischen Methode einverstanden sein könne und in ihrer Anwendung — natürlich mutatis mutandis — auf das Gebiet der Prähistorie seine künftige Lebensarbeit erblicke. MENGHIN hat Wort gehalten und zu dem nun vorliegenden Ergebnis, in Form eines nicht nur äußerlich dicken, sondern noch mehr inhaltlich gewichtigen Wälzers, sei er hiemit aufrichtig beglückwünscht. Was lange währt, wird endlich gut. MENGHIN hatte wohl recht, wenn er unserem seit Jahren wiederholten Drängen, nun endlich die zusammenfassende Darstellung, also das Buch, herauszubringen, nicht früher entsprochen hat. So konnte alles um so gründlicher durcharbeitet und um so solider unterbaut werden, das Ganze wirkt um so überzeugender.

Nun zunächst, in großen Zügen wenigstens, Einteilung und Inhalt des Buches. Vorwort und Einleitung umfassen ungefähr 20 Seiten. Da hier grundsätzliche Dinge behandelt werden, so haben wir darauf bald noch eingehender zurückzukommen. Der Einleitung folgt die eigentliche Substanz des Buches, eine zusammenfassende Darstellung des bisher bekanntgewordenen archäologischen Stoffes, die vor allem auch durch die Einbeziehung außer-europäischen Materials (insbesondere Afrikas und Asiens) gekennzeichnet ist. Die Einteilung ist dann näherhin wie folgt: Die chronologischen Grundlagen der Paläarchologie, Die protolithischen Kulturen, Die miolithischen Kulturen, Die protoneolithischen Kulturen, Die mixoneolithischen Kulturen. Hieran schließt ein wieder für den Ethnologen besonders beachtenswertes Kapitel an: Die Ergebnisse der ethnographisch-linguistischen Kulturforschung in ihren Beziehungen zu Paläarchologie. Es folgen noch „Stammes- und Rassenfragen“, wo MENGHIN zu den Problemen der allgemeinen Sprachwissenschaft und der Rassenforschung in persönlicher Weise Stellung nimmt. Das Schlußkapitel „Universalgeschichtliche Zusammenfassung und kulturphilosophische Ausblicke“ handelt über „Ablauf des Geschehens“, „Gliederung des Geschehens“ und „Vom Sinn des Geschehens“. Gute, sorgfältig ausgearbeitete Register sind dem Werke beigegeben. Desgleichen erscheint es durch sieben Übersichtskarten und 50 Tafeln (mit 1029 Abbildungen) trefflich bereichert. Die Ausstattung, die der Verlag dem Werke gegeben, ist vorzüglich und aller Anerkennung wert, der Preis relativ mäßig zu nennen.

<sup>1</sup> O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit XII + 648 SS. Mit 1029 Abbildungen und 7 Karten A. SCHROLL & Co. Wien 1931. Preis: Geh. österr. Schill. 60.—; geb. 68.—.

Skizzieren wir jetzt der Hauptsache nach die Ergebnisse, zu denen MENGHIN vom archäologischen Standpunkte aus kommt. Zunächst zu einer, wie mir scheint, nicht ganz unbegründeten Vermutung bzw. Annahme einer alithischen Holzkultur<sup>1a</sup>, die dann — vom archäologischen Standpunkte aus betrachtet — zeitlich und entwicklungsgeschichtlich als älteste heute faßbare Menschheitskultur anzusehen wäre. Abgesehen hiervon erblickt MENGHIN im Altpaläolithikum drei nebeneinanderstehende Hauptzweige der Entwicklung, die protolithische Faustkeilkultur, die protolithische Klingenkultur und die protolithische Knochenkultur. Mit diesen drei Hauptformen des Altpaläolithikums stehen im genetischen Zusammenhang die drei Hauptkreise des Jungpaläolithikums, nämlich die miolithische Faustkeilkultur, die miolithische Klingenkultur und die miolithische Knochenkultur. Auch im darauffolgenden Protoneolithikum glaubt MENGHIN drei große Kulturkomplexe unterscheiden zu können, die Kultur der Schweinezüchter (Walzenbeilkultur und mattenkeramische Kulturen), die Hornviehzüchter- und die Reittierzüchterkultur. Im nun kommenden Voll- oder Mixoneolithikum wird die Vermischung der Kulturen immer größer, MENGHIN glaubt hinreichend klar erfassen zu können: Die Dorfkulturen, die Stadt(Herren)kulturen und die Steppenkulturen. In diese Kulturen hinein fällt die Einführung der Metalle, die Behandlung der metallischen Kulturen gehört aber nicht mehr zum Gegenstande seines vorliegenden Buches.

Eine Konfrontierung dieser auf archäologischem Wege gewonnenen Ergebnisse mit denjenigen der ethnologisch-kulturhistorischen Forschung läßt, jedenfalls was die große Linie anbetrifft, eine fast völlige beiderseitige Deckung hervortreten. Und zwar kommt MENGHIN wesentlich mit SCHMIDT als mit GRÄBNER überein. Der besseren Übersicht willen sei die schematische Zusammenfassung, wie MENGHIN sie bringt (S. 533), hier zunächst reproduziert.



<sup>1a</sup> Über die Behandlung der alithischen Pygmäenkultur durch MENGHIN wird weiter unten (S. 240) noch näheres zu sagen sein.

Kritisches auch zu diesem Schema folgt weiter unten. Hier soll es nur insofern betrachtet werden, als es eine wesentliche Übereinstimmung mit den bereits früher erzielten Ergebnissen der ethnologischen Kulturkreisforschung beinhaltet. Wie man sieht, faßt auch MENGHIN die pygmäische Holzkultur (gleich der von ihm vermuteten alithischen Holzkultur) als die relativ älteste auf<sup>1b</sup>. Seine drei protolithischen Kreise (protolithische Knochenkultur, protolithische Klingenkultur und protolithische Faustkeilkultur) sieht er in genetischem Zusammenhang mit den sogenannten ethnologischen Urkulturen (abgesehen vom Pygmäenkomplex), d. h. also mit der altarktischen, der tasmanischen und der Bumerangkultur. Er bezeichnet sie als Eskimoide Knochenkultur, Tasmanoide Klingenkultur und Australoide Faustkeilkultur.

Weiterhin erkennt MENGHIN die drei Hauptkreise des Miolithikums (Jungpaläolithikums) als wesentlich übereinstimmend mit den drei sogenannten Primärkulturen der Kulturkreisethnologie. Auch dieselbe Genealogie glaubt er für die einzelnen dieser Kreise feststellen zu können. Also, MENGHIN setzt gleich miolithische Knochenkultur mit dem altviehzüchterischen Kulturkreis, die miolithische Klingenkultur mit der totemistischen Kultur und die miolithische Faustkeilkultur mit der Kultur des älteren Mutterrechts. In seinem Schema erscheinen diese Kulturen als Altviehzüchterische Knochenkultur, Totemistische Klingenkultur und Altpflanzerische Faustkeilkultur.

Die nun folgenden Kulturkreise sind ethnologischerseits als Sekundär- bzw. Tertiärkulturen bezeichnet worden, weil sie verschiedenartiger Mischung ihr Dasein verdanken. Im wesentlichen kommt auch hier MENGHIN mit den Ergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie überein. Die reichere Gliederung der Kulturkreise, die er vornehmen kann, ist guten Teils, wie auch MENGHIN selber angibt, neuerer ethnologischer Forschung zu danken, worüber wohl bereits Einzeluntersuchungen, aber noch keine zusammenfassenden Darstellungen vorliegen. Die protoneolithische Walzenbeilkultur wird von MENGHIN zu GRÄBNER's Bogenkultur (SCHMIDT's freimutterrechtlichem Kulturkreis) gestellt, er nennt den Komplex „Jungpflanzerische Walzenbeilkultur“. Die weiteren in MENGHIN's Schema verzeichneten Kulturen sind jene, die früher von GRÄBNER, ANKERMANN und W. SCHMIDT unter den Namen polynesisch-indonesische Kultur, Sudankultur bzw. freivaterrechtliche Kulturen zusammengefaßt wurden. Es ist nicht nötig, auch hier noch weiter ins einzelne einzugehen.

Halten wir zusammenfassend Rückschau auf die gesamte hier von MENGHIN geleistete Arbeit, so muß sie in ihrem Aufbau sowohl als auch in ihren Endergebnissen als eine grandiose Synthese erscheinen, der, wenn sie auch nur in den allerwesentlichsten Teilen sich behaupten wird, eine wahrhaft epochale Bedeutung zukommt. Schon GRÄBNER und SCHMIDT hatten, wenn auch gewissermaßen nur probeweise, versucht, prähistorische und ethnologische Kreise zu parallelisieren. Der Hauptsache nach mußte diese Arbeit natürlich dem Fachprähistoriker überlassen bleiben. Wir haben jetzt eine Zusammenfassung, die uns kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen längst ein

<sup>1b</sup> Man beachte hier oben Anmerkung 1 a.



sehnlichst erwartetes Desideratum war, eine Zusammenfassung, von der viel neues Licht auch auf rein ethnologische Probleme fallen muß.

\*                      \*

Die Forschung kann und soll nie stillstehen. Je bedeutender ein Buch, desto mehr wird es anregen und schließlich auch in Einzelheiten zur Kritik, Modifizierung und Ergänzung herausfordern. Es ist klar, daß ich eine kritische Stellungnahme dem rein archäologischen Teile des Werkes gegenüber nicht beabsichtige, das muß ich den Facharchäologen überlassen. Aber das Buch greift — dankenswerterweise — sowohl in methodologischer als auch in inhaltlicher Hinsicht so oft und so weit auf das ethnologische Gebiet über, daß eine Stellungnahme vom letztgenannten Standpunkte nicht nur als verhältnismäßig leicht, sondern auch wohl als geboten erscheinen muß.

Zur kritischen Erörterung übergehend, muß ich nun zunächst darüber mein Bedauern zum Ausdruck bringen, daß MENGHIN sich nicht dazu verstanden hat, seinem großen Werk eine methodologische Einführung von etwa 60 bis 80 Seiten vorzuschicken. Wenn auch Ethnologie und Prähistorie auf weite Strecken in der Methode, die für beide Wissenschaften natürlich keine andere als die historische sein kann, zusammengehen, so bedingt die Eigenart des Fundmaterials und seiner Verarbeitung hier und dort doch manche methodologische Besonderheit. Für die Ethnologie steht bis heute GRÄBNER'S „Methode der Ethnologie“<sup>2</sup> unübertroffen da, es wäre an der Zeit, für die prähistorische Archäologie etwas Entsprechendes zu schaffen. MENGHIN wäre der Mann dafür. Es wäre dringend zu wünschen, daß er das Versäumte bald nachholt. Nicht nur seine engere Fachdisziplin, sondern auch die Nachbarwissenschaften würden dabei Bedeutendes gewinnen können.

Als „Ersatz“ für die zu erwartende größere „Methode der prähistorischen Archäologie“ müssen wir uns also vorderhand mit dem begnügen, was MENGHIN in der (14 Seiten umfassenden) Einleitung seines vorliegenden Werkes an methodologischen und grundsätzlichen Erörterungen bietet. Sind wir in dem Grundlegenden im allgemeinen wohl eins, so bedarf doch auch Verschiedenes von ethnologischem Standpunkte aus der Ergänzung bzw. auch der Korrektur. Es handelt sich, teilweise wenigstens, um „Schönheitsfehler“, die sich meines Erachtens bei einer etwas eingehenderen Beratung von fach-ethnologischer Seite wohl leicht hätten vermeiden lassen. Doch es mußte ja auch für die Kritik etwas übrigbleiben.

Wenn MENGHIN unsere doppelte Terminologie „Ethnographie“ und „Ethnologie“ beanstandet und letztere Bezeichnung ausmerzen will und dafür wieder auf Ethnographie zurückgreift (S. 2), so werden wir Ethnologen in diesem Falle antworten: Darüber gibt es gar keine Diskussion; es bleibt unbedingt bei Ethnologie (= Völkerkunde). Wir sind froh, daß wir auf Grund jahrzehntelanger Arbeit endlich eine leidliche Einmütigkeit erreicht haben, wozu nicht wenig W. SCHMIDT'S gründliche und umfassende Darlegungen im „Anthropos“ (1906) beigetragen haben. Dort steht auch bereits zu lesen,

<sup>2</sup> Heidelberg 1911.

daß der Terminus „Ethnographie“ eigentlich überflüssig ist, aber es wenig realpolitisch gehandelt wäre, ihn, wo er nun einmal da ist und gute Dienste tut, einfach gewaltsam umbringen zu wollen<sup>3</sup>. Wenn andere Wissenschaften nicht in derselben glücklichen Lage sind, so ist das für uns Ethnologen kein Grund, auf einen damit gegebenen Vorteil zu verzichten. Immer mehr nämlich haben die Ethnologen sich dahin geeinigt, mit dem Ausdruck Ethnographie die Beschreibung des gegenwärtig irgendwo gegebenen völkerkundlichen Besitzstandes zu bezeichnen, während von Ethnologie bereits die Rede ist, wo der Versuch gemacht wird, jenes lokal gegebene Material in seiner kulturhistorischen Stellung und Bedeutung zu erfassen. Sachlich unterscheidet übrigens die Prähistorie ganz ähnlich, indem sie nämlich einerseits einfache Fundberichte (Fundbeschreibungen) kennt, wovon andererseits alle weitere vergleichende und historische Verknüpfungsarbeit zu trennen ist. Wenn schließlich auch, worauf MENGHIN hinweist, der Ausdruck Palethnologie vergeben ist (S. 2), so ist doch Ethnologie frei und heute eindeutig für Völkerkunde als vergleichende kulturhistorische Disziplin festgelegt.

Es schließt sich hier von selber an, was MENGHIN gegen die Ethnologie als kulturhistorische Disziplin zu sagen hat. Nach ihm sei es besser, nur von einer kulturvergleichenden Methode (S. 6) zu sprechen. Aber auch das erscheint unannehmbar, widerspricht übrigens auch MENGHIN's ureigener Einstellung, was sich leicht zeigen läßt. Denn die Vergleichung bildet auch für den historisch eingestellten Ethnologen nur ein Vorstadium seiner Arbeit. Auf die Schlußfolgerungen, die auf Grund der Vergleichung vollzogen werden, kommt es an. Das Resultat ist (jedenfalls dem Ziele und dem Sinne der Untersuchung gemäß) die Rekonstruktion des kulturgeschichtlichen Entwicklungsverlaufes, also schließliche Erfassung der historischen Kausalverhältnisse. Ein Verfahren, das darauf abzielt, ist klarerweise ein kulturhistorisches und nicht bloß ein kulturvergleichendes zu nennen. Ich sagte, daß MENGHIN's persönliche Einstellung konsequent die Anerkennung des soeben Dargelegten beinhaltet. Sein ganzes Buch ist schließlich weitgehend durchsetzt und getragen von den ethnologisch gewonnenen Kulturkreisen und Kulturschichten, ja er parallelisiert auch, und zwar im allgemeinen sicher mit gutem Erfolge, in bezug auf chronologische und kausale Folge der Kulturschichten und Kulturstufen. Damit erkennt er implicite an, daß die neuere Ethnologie nicht bei der Vergleichung stehengeblieben ist, sondern wahrhaft historisch (kulturhistorisch) gearbeitet hat. Also der Ausdruck historische (bzw. kulturhistorische) Methode ist in unserem Falle nicht nur nicht weniger glücklich, sondern durchaus adäquat und richtig zu nennen.

Wenn MENGHIN angesichts der Gegenüberstellung und des Kampfes zwischen Evolutionismus und kulturvergleichender (= kulturhistorischer) Methode von einer unerhörten Begriffsverwirrung spricht (S. 7), da beide Dinge ja gar nicht auf einer Ebene liegen, so scheint da, zum Teil wenigstens, auch ein Mißverständnis seinerseits zu bestehen. MENGHIN versteht, wie seine weiteren diesbezüglichen Ausführungen das näher hervortreten lassen, unter

<sup>3</sup> „Anthropos“, I (1906), S. 980.

Evolutionismus eigentlich die wirklich stattgefundenene Evolution, sei es naturwissenschaftlicher, sei es kulturgeschichtlicher Art. MENGHIN hat gewiß recht, daß sich Evolutionismus (= Evolution) und kulturhistorische Methode nicht auf einen Nenner bringen lassen. Das eine steht hier vielmehr zum anderen im Verhältnis von Mittel zum Zweck, d. h. mit Hilfe der kulturhistorischen Forschungsmethode möchte man zur Rekonstruktion der stattgefundenen kulturell-menschlichen „Evolution“ gelangen. Aber ebenso sicher und klar ist es, daß man unter Evolutionismus etwas anderes verstand, den Versuch einer Methode, von bestimmten vorgefaßten Gedanken und Grundsätzen aus besonders die ältere Menschheitsentwicklung zur Darstellung zu bringen. Freilich eine Pseudo-Methode, da jene Voraussetzungen (homogene, naturgesetzmäßige Evolution namentlich der älteren Menschheits- und Kulturgeschichte) zu unrecht gemacht wurden, wie die neuere Forschung dieses einwandfrei hat dartun können.

Wenn nun MENGHIN im gleichen Zusammenhang weiter bemerkt, daß das Evolutionsprinzip im großen genommen nicht nur auf die gesamte Natur, sondern auf die Kulturentwicklung zutrefte, so bedeutet das ein allzu summarisches Verfahren und ist auch, wie ich meine, keineswegs restlos annehmbar. MENGHIN formuliert seine Auffassung wie folgt: „Es ist nicht so, daß er [der Entwicklungsgedanke] hier [d. h. auf menschheitsgeschichtlichem Gebiete] keinen Platz hätte. Er muß nur in folgerichtiger Weise angewendet werden. Hiefür haben vor allem zwei Grundsätze zu gelten. Fürs erste muß auch auf historischem Gebiete zunächst mit arteigenen primären Verfahren Erkenntnis zu gewinnen versucht werden, also mit den Hilfsmitteln der Chronologie, Typologie und Chorologie. Erst wenn diese Erkenntniswege nicht mehr weiterführen, dürfen aus den Ergebnissen gewonnene heuristische Prinzipien als methodologische Leitgedanken herangezogen werden. Ein solcher ist auch auf historischem Boden die Entwicklung vom Einfachen zum Differenzierten. Das lehrt die Paläarchäologie als der stratigraphisch fundierte Teil der Urgeschichtsforschung vollkommen einwandfrei. Aber sie lehrt keineswegs, daß auf der ganzen Linie eine Entwicklung vom Falscheren zum Richtigeren, vom Schlechteren zum Besseren, vom Häßlicheren zum Schöneren stattgefunden habe. Damit operierte aber eine ältere Richtung der Ethnographie [= Ethnologie] und fällt dabei einerseits einem folgenschweren Mißverständnis des Entwicklungsgedankens, anderseits psychologischer und subjektivistischer Konstruktion zum Opfer, letzteres, weil sie ohne Bedachtnahme auf objektive Kriterien der Chronologie jene Ausprägungen einer Formenreihe an die Spitze der Entwicklung setzt, die rein subjektiv als die minderwertigsten angesehen werden“ (S. 7 f.). „Auf der anderen Seite liegt es vollkommen klar auf der Hand, daß Evolutionismus und kulturvergleichende Methode nicht im geringsten Widerspruche zueinander stehen. Die kulturvergleichende Methode ist, wie schon gesagt wurde, nichts anderes als chorologische Wesensforschung. Wie der naturwissenschaftliche Evolutionismus methodisch auf der stratigraphischen Chronologie zu basieren hat, so der ethnographische auf der kulturvergleichenden Chorologie. Die ethnographische Forschung unterliegt hiebei der Kontrolle der Paläarchäologie, die von ihrer strati-



graphischen Grundlage aus zu den gleichen Hauptergebnissen kommen muß wie die Ethnographie, wenn beiderseits richtig gearbeitet wurde. Es zählt zu den vornehmsten Aufgaben dieses Buches, zu zeigen, daß sich die in systematischer Analyse gewonnenen Erkenntnisse der Paläarchäologie und Ethnographie bereits heute weitgehend zur Deckung bringen lassen. Dadurch wird denn auch eine Evolution aufgezeigt, die durchaus vom Einfacheren zum Differenzierteren aufsteigt — inwieweit auch vom Niederen zum Höheren, ist so wenig eine rein historische Frage wie im Bereiche der Biologie eine naturwissenschaftliche, wenn man auch gewiß von der Geschichtsschreibung Wertungen verlangt und solche von ihr fast immer gegeben werden. Dagegen ist nichts einzuwenden, es muß nur klar sein, daß dabei zwei begrifflich zu trennende Dinge zusammenfließen: die rein empirische Feststellung, die von Gut und Böse, Hoch und Niedrig, Schön und Häßlich zunächst gänzlich uninteressierte Tatsachenforschung und die Philosophie, der es zukommt, Wertfragen aufzurollen. Wir trennen diese Dinge in unserem Buche grundsätzlich“ (S. 8 f.).

Mit Absicht habe ich diese etwas längeren Zitate gebracht. Es erschien mir notwendig, denn es handelt sich hier um ganz grundlegende Dinge. Meine kritischen Bemerkungen zergliederte ich in folgende Punkte.

1. In der Charakterisierung und Zurückweisung des ethnologischen Evolutionismus findet MENGHIN gewiß gute und zutreffende Worte. Aber daneben gehen auch andere Formulierungen, die, wie mir scheint, einer näheren Klar- und zum Teil auch Richtigstellung bedürftig sind.

2. Der Historiker kann als solcher wohl nicht von jeder Wertung absehen, das stünde mit seiner Wesensaufgabe im Widerspruch. Die Geschichte wird nämlich definiert als die „Wissenschaft, welche die irgendwie sozial bedeutsamen, konkreten Betätigungen, Zustände und Veränderungen in der Menschenwelt in ihrem ursächlichem Zusammenhange erforscht“<sup>4</sup>. Wie vermag ich schließlich das „Sozial Bedeutsame“ zu erfassen, wenn ich gar nicht werten wollte! Übrigens liegt in der Feststellung MENGHIN's, daß seine Wissenschaft eine Evolution vom Einfacheren zum Komplizierteren klar erkennen lasse, doch auch bereits eine Wertung, und zwar im Einzelfalle oft und oft nicht bloß eine solche quantitativer, sondern auch qualitativer Art. Daß solches schon bei der Abschätzung und Bestimmung einfachster Kulturphänomene der Fall ist, liegt wohl klar zutage. Man denke zum Beispiel an die Wertung einer geschliffenen Beilklinge gegenüber einer bloß roh zugeschlagenen. Ja selbst hinsichtlich soziologisch-geistiger Phänomene fehlt es übrigens im MENGHIN'schen Buche nicht an gelegentlichen wertenden Äußerungen. So auf S. 482, wo es von den Pygmäen heißt: „Die sozialen Verhältnisse sind einfach und gesund.“ Ferner auf S. 528, wo MENGHIN die Religion der Herrenkulturen folgendermaßen schildert und wertet: „Nicht leicht tritt uns Religion in grauenhafterer Verzerrung entgegen als in den Herrenkulturen, ob man nun Sumer, Babylon, Ägypten oder Mexiko und Peru ins Auge faßt...“

<sup>4</sup> A. FEDER, Lehrbuch der geschichtlichen Methode, 3. Aufl., Regensburg 1924, S. 9.

3. Das Evolutionsprinzip, auch in der Art, wie MENGHIN es auf die kulturelle Entwicklung der Menschheit anwendend formuliert, erscheint schwer haltbar und kann jedenfalls für den Kulturhistoriker auch in dieser allgemeinen Fassung als methodologisches Forschungsprinzip nicht in Betracht kommen. Gewiß ist es richtig, wenn man annimmt, daß die Menschheit in ihren Anfängen sowohl materiell als geistig über nur einfache Elemente verfügte und daß kompliziertere Verhältnisse, sei es auf dem einen oder dem anderen Gebiete, irgendwie von jüngerer Fortentwicklung Zeugnis ablegen. Aber abgesehen davon, daß in der Bestimmung dessen, was im Einzelfall als einfacher und was als komplizierter anzusehen ist, das subjektive Moment schwerlich ausgeschaltet werden kann, tritt hinzu, daß das Prinzip im umgekehrten Sinne auf keinen Fall Geltung besitzt. Denn „Einfachheit (man denke an kulturelle Verarmung, Degeneration usw.) kann auch eine sekundäre Erscheinung sein“. Ist nun solches im Einzelfalle möglich, und das ist in der Tat so, dann kann ich mit dem Prinzip auch eines „gemäßigten oder modifizierten Evolutionismus“ nichts mehr machen, es kommt als Forschungsprinzip nicht mehr in Betracht; denn es fehlt ihm schlechthin das Merkmal der Eindeutigkeit und der Objektivität. Die Überwindung des hier gegebenen Fehlers ist für unser ethnologisch-kulturhistorisches Gebiet mit unvergleichlicher Schärfe von GRÄBNER in seiner „Methode der Ethnologie“ geboten worden. Negativ und positiv. Negativ, indem er jene evolutionistischen Prinzipien, die letzten Endes in dem der subjektiven Abschätzung vom Standpunkte der allgemeinen Kulturhöhe aus zusammenfließen, in ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit und Unbrauchbarkeit bloßlegte. Positiv dadurch, daß er das Moment der Kulturverwandtschaft (Kulturbeziehung), feststellbar mit Hilfe der Hauptkriterien der Form und der Quantität und bestimmter Hilfskriterien, in den Vordergrund der ethnologischen Forschungsarbeit stellte. Daß in diesem grundlegenden Punkte für Ethnologie und prähistorische Archäologie wesentlich dieselben methodologischen Richtlinien zu gelten haben, kann natürlich keineswegs zweifelhaft sein.

4. Eine gute Bestätigung des soeben Gesagten bedeutet es, wenn MENGHIN gelegentlich selbst im konkreten Einzelfall das Gegenteil des von ihm aufgestellten Prinzips „Evolution vom Einfacheren zum Differenzierteren“ dartun muß. Das ist z. B. dort der Fall, wo er feststellt, daß bestimmte Völkerkreise eine bereits bekannte und geübte Tierzucht wieder verloren haben (S. 231, 271), daß andere vom seßhaften Bauerntum zu einer halbnomadistischen Wirtschaftsform übergingen (S. 558) u. dgl. m. In solchen und ähnlichen Fällen handelt es sich bestimmt nicht um eine Evolution vom Einfacheren zum Differenzierteren, sondern um die genau umgekehrte Entwicklung. Dem Ethnologen sind derartige Entwicklungsprozesse eine geläufigere Sache, aus dem einfachen Grunde, weil er nicht nur einen kleinen (materiell-wirtschaftlichen) Ausschnitt, sondern das gesamte Kultur- und Geistesleben der Völker in seiner Entwicklung zu überschauen vermag. Dieser Umstand mag es miterklären, daß auf ethnologischem Gebiete der Evolutionismus als Forschungsprinzip früher in seiner Fehlerhaftigkeit erkannt und radikaler überwunden wurde.

5. Die weniger vorteilhafte Lage, in der sich in letztgenannter Hinsicht der Prähistoriker dem Ethnologen gegenüber befindet, erklärt es wohl auch, daß Prof. MENGHIN, wie es scheint, nicht die Notwendigkeit empfindet, bei der hier schwebenden Frage eine Aufteilung der Kulturgebiete vorzunehmen. Selbst wenn man bis zu einem gewissen Grade von einer „Evolution“ auf materiell-wirtschaftlichem Gebiete reden wollte, so wäre und ist die weitere Frage immer noch die, ob die geistig-religiöse Entwicklung dieser parallel verläuft oder ob diese nicht ihre eigenen Wege geht bzw. doch gehen kann <sup>4a</sup>. Steht diese Tatsache fest, und meiner Überzeugung gemäß ist daran nicht zu zweifeln, dann scheidet das Prinzip auch eines „gemäßigten Evolutionismus“ aus doppeltem Grund auf dem Gebiete der Kulturgeschichtsforschung aus. „Evolution“ und historischer Prozeß sind nun einmal total verschiedene Dinge, sie unter einem Hut zu bringen, ist unmöglich, methodologisch und grundsätzlich gibt es da nur ein Entweder-Oder, aber kein Sowohl-als-Auch.

6. Wenn schließlich MENGHIN meint, daß der Adept BASTIAN's mit seiner Annahme, „daß gleiche Kulturgebilde in verschiedenen Erdteilen für gewöhnlich auf gemeinsame geistige Grundlagen der Menschheit zurückgehen oder durch identische Außenbedingungen hervorgerufen sind“ (S. 8), eigentlich antievolutionistisch orientiert sei, so ist zu sagen, daß damit die Frage doch wohl noch nicht voll beleuchtet erscheint. Denn begrifflich beinhaltet der Ausdruck Evolutionismus nicht bloß den Gedanken der strengen Evolution, sondern auch den des Naturgesetzmäßigen. Letzteres Moment vor allem steckt auch in BASTIAN's bekannten Prinzipien, und GRÄBNER <sup>5</sup> hat schon recht gesehen, wenn er die ganze Konstruktion letzten Endes doch nach der Richtung des Evolutionismus hin orientiert sein läßt.

Mehrmals hebt MENGHIN die Bedeutung der vorgeschichtlichen Forschungen für die Bildung unserer Weltanschauung hervor (S. 1, 9 usw.). Ich würde hier den Ausdruck Weltbild vorziehen. Nur das steht zunächst in Frage. Weltanschauung hat allgemeinem Sprachgebrauch gemäß längst einen anderen Sinn: Erklärung der Welttatsachen aus letzten (metaphysischen) Gründen. Seit Jahrhunderten und Jahrtausenden hatten die Menschen eine Weltanschauung, ohne über das Weltbild, das die neuere Urgeschichtsforschung rekonstruiert, Näheres zu wissen. Es wäre ja auch schlimm gewesen, wenn die Menschheit zwecks Bildung einer Weltanschauung auf die Resultate der jüngsten Forschung hätte warten müssen. Natürlich muß andererseits jeder denkende Mensch ein Interesse daran haben zu sehen, wie das im Lichte neuester Forschung gewonnene Weltbild mit seiner weltanschaulichen Einstellung harmoniert oder nicht. Vermutlich hat MENGHIN hieran gedacht, so

<sup>4a</sup> Man vergleiche, wie bereits GRÄBNER (Methode der Ethnologie, S. 80) das hier gegebene Problem richtig kennzeichnet, indem er schreibt: „Endlich ist auch die Bestimmung durch gegenseitige Kontrolle der verschiedenen Kulturkategorien von vornherein trügerisch; denn niemand vermag a priori zu sagen, ob etwa materielle Kultur, gesellschaftliche Institutionen und religiöse Anschauungen in der Entwicklung Schritt halten müssen, so daß sich aus der Höhe der materiellen Kultur auf die Entwicklungshöhe der Gesellschaft schließen ließe oder umgekehrt.“

<sup>5</sup> Die Methode der Ethnologie. Siehe im Index sub verbo Elementargedanke.



daß wir sachlich eins sind, und er nur nach einem weniger glücklichen Ausdruck gegriffen hat.

\* \* \*

Es ist klar, daß den Ethnologen im MENGHIN'schen Buche besonders der ganze Parallelisierungsversuch zwischen prähistorischer und ethnologischer Forschung interessieren muß. Ihm gebührt daher eine besondere Aufmerksamkeit.

Schon die ersten führenden Vertreter der historischen Ethnologie hatten die Überzeugung von der Bedeutung und Möglichkeit einer derartigen Parallelisierung erkannt und ausgesprochen. GRÄBNER nimmt theoretisch und praktisch auf die Prähistorie Bezug. So in seiner Arbeit „Die melanesische Bogenkultur“<sup>6</sup> und in seiner „Methode der Ethnologie“. Ähnlich W. SCHMIDT in „Völker und Kulturen“<sup>7</sup>, wo dieser bereits den ersten Versuch einer systematischen Parallelisierung ethnologischer und prähistorischer Kulturkreise vornimmt. In umfassender vollauf sachkundiger Weise mußte diese ganze Arbeit natürlich dem Fachprähistoriker anheimgestellt bleiben, den erstmaligen Versuch dieser Art bietet das vorliegende Buch.

Es erscheint begreiflich, wenn MENGHIN als Vertreter der prähistorischen Archäologie im „Wettbewerb“, in dem hier beide Wissenschaften stehen, für sein Gebiet zu retten sucht, was irgendwie rettbar erscheint. Was die prähistorische Archäologie an spezifischen Vorteilen (so besonders in bezug auf eine im allgemeinen klarere und eindeutige Chronologie) besitzt, soll ihr nicht bestritten werden. Aber andererseits erfordert es die wissenschaftliche Klarheit, keine Grenzen zu verwischen und der Ethnologie die Vorteile zu lassen, über die sie unzweifelhaft unter vielen Rücksichten der prähistorischen Archäologie gegenüber verfügt. Ohne Zweifel ist in bezug auf die Chronologie der Prähistoriker besser gestellt. Aber dabei darf doch nicht übersehen werden, daß die ethnologisch-historische Forschung auch selbständig an diese Frage heran kann, daß die Hauptwürfe hier von GRÄBNER, ANKERMANN und SCHMIDT derart gut gelungen sind, daß MENGHIN sie prähistorischerseits im wesentlichen bestätigen kann und bestätigen muß. Daraus geht dann aber auch weiter noch hervor, daß die Ethnologie selbst unter dieser Rücksicht der Ergänzung durch die Prähistorie nicht so absolut bedarf, als es stellenweise bei MENGHIN wohl hervortritt. Immerhin ist selbstverständlich, daß eine Bestätigung durch die Prähistorie eine wertvolle Stützung der ethnologischen Resultate bedeutet und neues Vertrauen für die ethnologisch-kulturhistorische Arbeit als solche wecken muß.

Nun näherhin die Frage nach der Berechtigung der Parallelisierung zwischen ethnologischen und prähistorischen Elementen und Komplexen. MENGHIN beschäftigt sich damit etwas eingehender. Begreiflich, denn dieses Moment bestimmt letztlich weitgehend Eigenart und Wert seines Buches. Daß wir im Grunde dieser Parallelisierung sympathisch gegenüberstehen, braucht nicht erst eigens betont zu werden. Andererseits haben wir aber auch

<sup>6</sup> „Anthropos“, IV, 1909, 1025 ff.

<sup>7</sup> Regensburg 1924, S. 107—111.

immer wieder hervorgehoben, daß der Parallelisierung im Einzelfalle Schwierigkeiten gegenüberstehen, die nicht übersehen werden dürfen. MENGHIN würdigt, anknüpfend an die bekannten Äußerungen BIRKNER's<sup>8</sup>, diese Schwierigkeiten. Seine Ausführungen gipfeln hier schließlich in dem Bekenntnis, daß nichts anderes übrigbleibe, als die volle Parallelisierung, d. h. daß bei Übereinstimmung im Ergologisch-Wirtschaftlichen auf das geistig-soziologische Komplementum für die prähistorische Seite geschlossen werden könne. MENGHIN schreibt selber wie folgt: „Denn ist einmal ein archäologischer Komplex auf Grund der eindeutigen Formelemente mit einem ethnographischen in genetische Beziehung gesetzt, dann ist es auch erlaubt, diejenige Auffassung mehrdeutiger Erscheinungen des gleichen Komplexes als die richtige anzusehen, die durch den gesicherten ethnographischen Zusammenhang nahegelegt wird. Dieser Vorgang muß überhaupt als die einzige einwandfreie Art, das Wesen zweifelhafter Kulturelemente festzulegen, bezeichnet werden, alles andere ist müßiges Raten.“ Soweit MENGHIN. Es bleiben im einzelnen verschiedenerlei Bedenken. Es wäre nicht im Sinne wahrer Wissenschaft gelegen, wenn wir dieser Hindernisse nicht achten wollten. Ich konkretisiere im folgenden meine Schwierigkeiten.

Zunächst möchte ich noch vorausschicken, daß ich mit MENGHIN diese Parallelisierungsarbeit nicht eigentlich als Verlegenheitsmethode werten könnte (S. 13). Sie ist vielmehr in der Natur der Sache gelegen, denn ethnologischerwie prähistorischerseits haben wir es, in vielen Fällen ist das dank vor allem auch der MENGHIN'schen Arbeit wohl hinreichend sichergestellt, mit der Entwicklung nicht nur gleichrangiger, sondern auch genetisch zusammengehöriger Kulturkomplexe zu tun. Sobald das einmal erkannt und im Einzelfall hinreichend klar herausgearbeitet worden ist, kann wohl von einer „Verlegenheitsmethode“ keine Rede mehr sein, sondern die Heranziehung beider Seiten muß dann, überhaupt vorausgesetzt, daß man es auf eine möglichst allseitige und restlose Eruierung des Komplexes abgesehen hat, wohl eine selbstverständliche Sache sein. Dieses auch aus dem Grunde, weil schließlich heute ethnologisch fehlende Zwischenglieder gegebenenfalls auf prähistorischem Wege erfaßt und ergänzt werden können. Natürlich gilt dasselbe auch im umgekehrten Sinne, es gilt absolut — damit kommen wir auf den springenden Punkt — für die soziologisch-geistige Seite des Kulturlebens, über die der Prähistoriker von Haus aus im allgemeinen überhaupt nicht oder doch fast gar nicht verfügt.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Situation. Der Prähistoriker verfügt, was natürlich auch von MENGHIN nicht geleugnet wird, über ein recht trümmerhaftes Material, im wesentlichen zunächst nur über jene ergologischen Objekte, die aus dauerhaftem Material hergestellt sind. Es fehlen aber im allgemeinen die Elemente der soziologischen und der geistig-religiösen Seite des Kulturlebens. Es ist also nur ein kleiner Ausschnitt aus dem gesamten Kulturinventar, der dem Prähistoriker als solchem zur Verfügung steht. Ein meist kümmerliches Gerippe oder nur Teile davon, das, soll es überhaupt zum

<sup>8</sup> Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft Wien, LVII, 1927, S. (5).

Leben erweckt werden, Fleisch und Blut von der Ethnologie her erhalten muß. Da steigt nun entscheidend die Frage auf, ob dem Ergologisch-Wirtschaftlichen immer das Soziologisch-Geistige (die Wesensseite der Kultur) entspricht. Daß in bezug hierauf selbst rein ethnologischerseits keineswegs das letzte Wort gesprochen ist, dafür zeugt nichts besser als der Widerstreit der Meinungen, wie er im Verlaufe der letzten Jahrzehnte unter den Kulturhistorikern (GRÄBNER, SCHMIDT) hinsichtlich der Frage nach der verschiedenen Verbreitungsmöglichkeit der Elemente hervorgetreten ist. Übrigens ist auch MENGHIN sich des Problematischen dieses Punktes durchaus bewußt, kommt allerdings erst im weiteren Verlaufe seines Buches darauf zu sprechen. Nämlich dort, wo er sagt, daß die Wirtschaft sich am ehesten verändere auf Grund ihrer besonderen Abhängigkeit von der Umwelt. Ganz anders stehe es mit der soziologisch-geistigen Seite der Kultur, diese hafte viel fester, und ihr habe der Ethnologe bei seiner historischen Arbeit besondere Aufmerksamkeit zu schenken (S. 485). Damit ist klar genug einbekannt, daß eben nicht notwendig diese beiden Seiten des Kulturlebens in Parallele zu stehen brauchen. Daß hier eine Problematik gegeben ist, die namentlich der Prähistoriker im Auge zu behalten hat, wenn er darangeht, Parallelisierungen vorzunehmen, liegt auf der Hand.

Nun im Sinne unserer Forderung, bei der Parallelisierungsarbeit entsprechende Vorsicht und Zurückhaltung walten zu lassen, einige konkrete Beispiele. Setzen wir den Fall, die Feuerlandstämme seien bereits seit etlichen Jahrzehnten oder Jahrhunderten völlig ausgestorben gewesen. Was hätten dann eventuelle Grabungen in jenem Gebiet von ihrer Kultur zutage gefördert? Harpunen- und Speerspitzen aus Knochen, Pfeilspitzen aus Stein, einige mousterienartige Steingeräte, Kolliers aus Schneckenschalen oder zerstückelten Vogelknochen. Selbst wenn auch infolge günstiger Verhältnisse einzelne Geräte und Waffen aus Holz sich erhalten hätten, was hätte man aus allem für die soziologische und geistige Seite des Kulturlebens der Feuerländer erschließen können? Wie wollte man schließen auf Bestand der Ehe oder gar auf Eheform, Monogamie oder Polygamie, wie auf die Art der Exogamie, die Form der Gemeinschaft (Häuptlingswesen oder nicht), wie auf Art der Religion, der Mythen, der geheimen Jugendweihen u. dgl. m.? Wie hätte ferner aus dem prähistorisch-ergologischen Befund ein Schluß auf die relativ starke Mutterrechtsüberschichtung in der Feuerlandkultur abgeleitet werden können? Das *Klna* (Männerfest) der Yamana hat z. B. nichts, das prähistorisch mit irgendwelcher Sicherheit zu erfassen möglich wäre. Eine Parallelisierung kommt also hier überhaupt nicht in Frage, denn, wie MENGHIN einmal richtig sagt, läßt sich überhaupt nur dort vergleichen, wo es etwas zu vergleichen gibt (S. 10). Wie auf Feuerland, so können natürlich die Verhältnisse auch anderwärts liegen bzw. gelegen haben.

Ein anderes Beispiel dieser Art bietet das seinerzeitige Eintreten GRÄBNER's für den totemistischen Charakter der südostaustralischen Kurnai. GRÄBNER glaubte diese Schlußfolgerung ziehen zu dürfen, weil bei den Kurnai die doch totemistische (!) Speerschleuder festzustellen war. W. SCHMIDT hat recht behalten — GRÄBNER hat das später stillschweigend anerkannt —, wenn



er den Kurnaistamm mit Rücksicht auf den soziologisch-geistigen Befund als nicht-totemistisch (bzw. vor-totemistisch) charakterisierte. Natürlich war es auch GRÄBNER selbst keineswegs entgangen, daß die Parallelität zwischen beiden genannten Seiten des Kulturlebens nicht immer erhalten zu sein braucht. Einen gegenteiligen Fall dieser Art kennzeichnet er selber, wenn er schreibt: „Die Melanesier haben hauptsächlich die materielle Kultur der [malaio-poly-nesischen] Einwanderer aufgenommen, die geistige hat weniger tief gewirkt <sup>8a</sup>.“ Die Beispiele dafür, daß schon rein ethnologisch genommen die beiden Seiten des Kulturlebens einander nicht immer notwendig zu entsprechen brauchen, ließen sich um viele vermehren. Die Konsequenz, die sich daraus für die Parallelisierungsmaßnahmen vom Standpunkte der prähistorischen Archäologie aus ergibt, liegt klar zutage.

Aber das Gebot der Vorsicht und Zurückhaltung erfließt ferner noch aus dem bereits einmal angedeuteten Umstande, daß die Ethnologie ihrerseits in grundlegenden Kulturkreisfragen keineswegs überall zu einem definitiven Resultat gekommen ist. Das erkennt auch MENGHIN und hält uns diesen vielfach noch nicht befriedigenden Stand der Dinge mit einem Freimut, der nichts zu wünschen übrig läßt, vor. So z. B. auf S. 6, wo er schreibt: „Die Ethnographie [= Ethnologie] ist weniger begünstigt [in bezug auf chronologische Fragen]. Ihr Typenschatz ist allerdings unvergleichlich reicher als der der Paläarchäologie, aber eben dadurch viel schwerer historisch zu durchdringen.“ Im Anhang zu dieser Äußerung, die übrigens in ähnlicher Form noch mehrfach in MENGHIN'S Buch wiederkehrt, wäre zunächst zu sagen, daß der Verfasser gerade auch aus diesem Grunde in bezug auf die Parallelisierung unmöglich immer schon die endgültige Wahrheit getroffen haben kann. Ja, hier liegt wohl die „Gefahr“, von der man in Ethnologenkreisen mit besonderer Rücksicht auf das MENGHIN'sche Buch gelegentlich reden hören konnte. Es könnte namentlich den der Fachethnologie Fernerstehenden eine Sicherheit und Endgültigkeit in bezug auf die bis jetzt erarbeiteten ethnologischen Kulturkreise vortäuschen, von der wir in der Tat noch recht weit entfernt sind. Vor allem neuere (zum Teil noch nicht publizierte) Forschungen haben direkt zu einer ziemlichen „Krisis“ einzelner Kulturkreisaufstellungen von ehemals (nicht zu einer Krisis der kulturhistorischen Methode!) geführt. Und sicher ist, daß das noch keineswegs die letzte Kulturkreiskrise sein wird. Mir scheint wohl, daß MENGHIN die Problematik, mit der die ethnologischen Kulturkreise noch behaftet erscheinen, bei seiner Parallelisierungsarbeit im allgemeinen zu wenig würdigt. Andererseits bleibt trotzdem auch unter dieser Rücksicht seinem Buch das Verdienst, die prähistorische Forschung auf breiter Front in diese ihr nicht nur Heil verheißende, sondern auch wirklich Heil bringende Richtung systematisch hineingeführt zu haben.

Auf jeden Fall also, da hat MENGHIN ganz recht, ist die kulturgeschichtliche Ethnologie tatsächlich noch nicht so weit, und warum sie trotz angestrengtester Arbeit vieler Forscher noch nicht weiter ist, das deutet er selber an, wenn er ebenso zutreffend von ihrem unvergleichlich reicheren Typenschatz

<sup>8a</sup> GRÄBNER: Die Ethnologie, Leipzig 1923, S. 458.  
Anthropos XXVI. 1931.

redet. Eben weil wir es mit einem unvergleichlich reicheren Material zu tun haben, das es historisch zu durchdringen gilt, so geht auch unsere Arbeit entsprechend langsamer voran. Trotzdem bleibt der Ethnologie der Ruhm, erstens in konsequent historischer Methode eine Durchdringung ihres Materials (vor der Prähistorie) vorgenommen zu haben, und zweitens dieses auch in bezug auf die grundlegenden chronologischen Fragen mit derartigem Erfolge getan zu haben, daß die Prähistorie die Ergebnisse in wesentlichen Punkten bestätigen muß. Die ungleich reichere Materialienfülle (eine „Ungunst des Reichtums“, um an die MENGHIN'sche Formulierung anzuknüpfen) ersetzt, wie man sieht, weitgehend die uns fehlende Stratigraphie, gar nicht zu sprechen von dem, was sie uns alles darüber hinaus noch bietet.

Um nicht in eine, wenn auch nur teilweise, Ungerechtigkeit hineinzugeraten, muß hier hervorgehoben werden, daß natürlich für die prähistorisch ältesten Komplexe im allgemeinen a priori mit einer größeren Einheitlichkeit und Reinheit ihrer Struktur gerechnet werden darf. Dieses aus dem einfachen Grunde, weil in damaliger Zeit eine Beimischung aus jüngeren Kulturen, die ja noch gar nicht existierten, natürlich auch nicht statthaben konnte. Das ist gewiß richtig, gilt aber vom Standpunkte der Forschung aus zunächst nur für das ergologische Gebiet, soweit es prähistorisch erhalten ist. In bezug auf die Parallelisierung mit der soziologisch-geistigen Seite entsprechender ethnologischer Kulturen bleiben natürlich trotzdem die erwähnten Schwierigkeiten im wesentlichen bestehen, dieses um so mehr, je problematischer im einzelnen das soziologisch-geistige Bild noch ist, das die ethnologische Forschung bis jetzt von den relativ ältesten Völker- und Kulturkreisen zu rekonstruieren imstande war.

MENGHIN schreibt auf S. 1 seines Buches: „Anfang, Wesen, Berechtigung von Familie, Staat, Eigentum, Kunst, Religion — Ursprung, Wert, gegenseitiges Verhältnis von Rasse, Sprache und Kultur — Gesetzmäßigkeit, Bedeutung, Zweck des Geschehens überhaupt — dies nur ein paar der modernen Probleme, die ohne Mitwirkung der urgeschichtlichen Forschung wirklich tiefgründige Behandlung nicht finden können.“ Hiezu vergleiche man, wie er auf S. 12 bemüht ist, die Bedeutung der Elemente der sogenannten materiellen Kultur recht hoch hinaufzurücken. „Man kann materielle Kultur geistgebundenen Stoff, geistige Kultur stoffgebundenen Geist nennen — der Unterschied bleibt gering.“ Daß über jene Probleme der geistigen Kultur ohne Heranziehung der prähistorischen Archäologie wirklich tiefgründig nicht gearbeitet werden könnte, schießt wohl über das Ziel hinaus. MENGHIN widerspricht dem selber, indem er das, was die kulturhistorische Ethnologie gerade auch unter dieser Rücksicht für die ältere schriftlose Menschheit geleistet hat, im wesentlichen akzeptiert und bestätigt, soweit es überhaupt vom Standpunkte seiner Wissenschaft aus bestätigt werden kann. Der Erweis der Priorität der Monogamie, die Form des „Urstaates“, die Erziehungsformen jener Zeit, Religion und Mythologie bei den ethnologisch ältesten und älteren Völkern, alles dieses und noch vieles andere wurde und wird, mehr oder weniger, tiefgründig erforscht, auch ohne Hilfe der prähistorischen Archäologie. Dabei sollen die gelegentlichen Stützungen und Ergänzungen, die auch unter dieser Rücksicht von letzt-

genannter Seite kommen, nicht übersehen oder etwa verkannt werden. So sei beispielsweise erinnert an die Schädel-, Kopf- und Langknochenopfer, die in der protolithischen Knochenkultur festgestellt werden konnten. Aber auch hier ist zu beachten eine wirklich eindeutige (tiefgründige und erschöpfende) Erklärung gewinnen diese Zeugnisse des Altpaläolithikums erst durch die Parallelisierung mit den bekannten ethnologisch-religionswissenschaftlichen Verhältnissen der altarktischen Kultur. Und — leider — wie selten sind im Verhältnis zur unvergleichlich reicheren Materialfülle der ethnologischen Kreise derartige Funde aus dem Bereiche der prähistorischen Archäologie!

In diesem Zusammenhange sei auf einen neueren Aufsatz des bekannten italienischen Prähistorikers BATTAGLIA hingewiesen, der sich im Prinzip, ähnlich wie MENGHIN, der kulturhistorischen Methode auf dem Gebiete der Ethnologie anschließt, im übrigen aber gut die Schranken und Hindernisse anerkennt, die sich dabei dem Prähistoriker entgegenstellen. Seinen Fachkollegen ruft er mit allem Nachdruck ins Gedächtnis, daß sie nie vergessen sollen, daß die spärlichen Reste materieller Kultur, die ihnen im allgemeinen nur zur Verfügung stehen, nicht die Haupt- und Wesenselemente jener Kulturen repräsentiert haben, sondern daß diese auf dem Gebiete des Soziologisch-Geistigen zu suchen sind. Aber davon sehe der Prähistoriker als solcher im allgemeinen nichts oder doch fast nichts. Der Auffüllung seines Stoffes wegen sei er auf die Parallelisierung mit der Ethnologie angewiesen, aber es sei klar, daß dabei größte Vorsicht walten müsse<sup>9</sup>.

An dieser Stelle auch ein kurzes Wort zur Frage der Terminologie. Eine größtmögliche Einheitlichkeit namentlich von seiten der führenden Forscher ist jedenfalls ein überaus erstrebenswertes Ideal. Aber auch hier darf wohl nicht übertrieben werden, zu guter Letzt kommt doch alles auf das Sachlich-Inhaltliche an. Ganz im Sinne des vorhin von BATTAGLIA angeführten Gedankens hatte seinerzeit W. SCHMIDT versucht, vom Soziologisch-Geistigen als dem Wesenhaftesten in der Gemeinschaftsstruktur der Völker, als dem „Sozial besonders Bedeutsamen“, ausgehend, eine einheitliche Terminologie für die ethnologischen Kulturkreise zu schaffen. MENGHIN findet sie, ähnlich wie KERN und andere, unhandlich und wenig praktisch, was man wohl zugeben kann. Wenn MENGHIN sie dazu präjudizierlich erklärt, so trifft das zum Teil wohl ebenfalls zu, denn es begreift sich, daß die ursprüngliche soziologische Struktur der einzelnen Kulturkreise noch nicht in jedem Falle völlig einwandfrei herauszustellen ist. Trotz allem aber bleibt bestehen, daß W. SCHMIDT's Gedanke

<sup>9</sup> „Il paleontologo è obbligato a condurre le proprie ricerche principalmente in base allo studio dei prodotti della cultura materiale (armi, utensili, ceramica). Su questi elementi sono basate la maggior parte delle classificazioni sistematiche. Ma se essi rappresentano per il paleontologo la principale fonte di studio, non per questo è possibile inferire, che tali oggetti siano anche gli elementi principali e più significativi per l'analisi culturale, cioè per l'identificazione delle singole culture.“ R. BATTAGLIA, *Il Miolitico*, *Revista di Antropologia*, Roma XXIX, 1930, 22. Derselbe, l. c., p. 23: „Però, como observò già E. MEYER, per lo studio o la conoscenza di una civiltà, più che le acquisizioni tecniche valgono i prodotti delle opere intellettuali. Su questo fatto insistono particolarmente gli etnologi moderni“ (RIVERS etc.).



und Bestreben im Prinzip durchaus die richtigen waren. Bezeichnungen wie Bumerangkultur, Klingenkultur, Bogenkultur, Faustkeilkultur usw., erwecken ganz unzulänglich Vorstellungen. Sie sind wohl neutraler, weniger „präjudizierlich“ als die SCHMIDT'schen Termini, aber dennoch sind die von SCHMIDT versuchten grundsätzlich vorzuziehen. Jedenfalls scheint mir, sollte eine Reform und Weiterentwicklung der Kulturkreis-Terminologie sich in dieser Richtung weiterzubewegen trachten.

Wenn MENGHIN auf S. 499 gegen SCHMIDT polemisierend schreibt, daß bloße Kulturmischung noch keine Sekundärkulturen schaffe, sondern dazu gleichzeitig eine innere Steigerung erforderlich erscheine, so glaube ich, daß hiezu ein Doppeltes sich sagen läßt. Erstens ist es die Frage, ob jemals eine Kulturmischung stattgefunden hat, wobei nicht auch gleichzeitig irgendeine innere Bereicherung erfolgt ist. Zweitens hat SCHMIDT bei der Prägung des Terminus Sekundärkulturen vor allem auch das zeitliche Moment im Auge gehabt, eine Sekundärkultur, d. h. eine Kulturmischung irgendwelcher Art setzt natürlich zeitlich ältere Komponenten-Kulturen voraus.

\*                      \*

Die Indogermanenfrage wird von MENGHIN meines Erachtens auch in diesem Buche wieder allzu bestimmt im nordischen Sinne gelöst. So sicher, als er es hinstellt, ist die Sache meines Erachtens nicht. Mehr Vorsicht und Zurückhaltung, so lange ernsthafte Schwierigkeiten einer solchen Auffassung entgegenstehen. Das war und ist der Sinn meiner Opposition. Selbstredend besteht, absolut gesprochen, die Möglichkeit der nordischen Urheimat der Indogermanen. Und wenn nicht nur die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwunden sein werden, sondern auch positiv der Beweis klarer und eindeutiger für die nordische These erbracht sein sollte, werde ich der letzte sein, ihr weiter zu opponieren. Aber weder in dem einen noch in dem anderen Punkte sehe ich die Forschung so weit, daß keine andere Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit mehr bliebe.

Zunächst hängt an sich die These, daß die nordische Kultur mit der indogermanischen Einheitskultur identisch sein solle, noch an manchem „Wenn“ und „Aber“. Ich gehe darauf im einzelnen nicht näher ein, man liest das am besten bei MENGHIN selber nach. Das Hypothetisch-Problematische kommt mehrfach zum Ausdruck in Wendungen wie „Man wird sich der ganzen Sachlage nach für die nordische entscheiden müssen“ (S. 554 f.), „Es [d. h. der indogermanische Charakter der Tripolje-Kultur] ist aber so gut wie ausgeschlossen“ (S. 554 f.). Kurz und gut, nach meiner Auffassung sind die archäologischen Verhältnisse namentlich der südrussischen Steppe (samt angrenzendem Gebiete nach Innerasien hin) wesentlich mitentscheidend für die Lösung der Indogermanenfrage. MENGHIN muß aber selber wiederholt zugeben, daß da noch manches dunkel ist. Das allein genügt mir eigentlich schon, mich noch nicht definitiv auf eine nordische Urheimat der indogermanischen Einheitskultur festzulegen. Das aber um so weniger, weil noch andere Gründe nach wie vor stark gegen diesen Lösungsversuch sprechen.

Wenn der eine dieser Gründe von MENGHIN überhaupt nicht namhaft ge-

macht wird, so ist das wohl auf seine Eigenschaft als Facharchäologen zurückführen, der Ethnologe wird aber mit dem Moment nicht so rasch und so leicht fertig. MENGHIN formuliert ganz richtig: „Diese [d. i. die Urheimatsfrage] hat sich heute, nach Jahrzehnten tiefst eindringender Untersuchungen auf den einschlägigen Gebieten, dahin zugespitzt, daß entschieden werden muß, ob das bäuerliche oder das hirtenkriegerische Indogermanentum älter ist, oder auch, ob beide gleich alt sein können, so daß die kulturelle Spaltung der Indogermanen schon an der Wurzel anzunehmen wäre“ (S. 553). Von MENGHIN'S Standpunkt aus betrachtet, sind die Indoarier mit ihrer Wirtschaftsform des Hirtenkriegerturns als abgewandelte nordische Bauern aufzufassen. „Wie wir bei Behandlung der Indogermanen gehört haben, sind diese [d. i. die Indo-Iranier] in Südrußland auf eine vorindogermanische Hirtenkriegerkultur gestoßen, der sie sich angeglichen haben, ehe ein Teil von ihnen als Inder über den Kaukasus oder weiter ostwärts nach Vorderasien einbrach“ (S. 558). Ohne Frage, absolut unmöglich ist ein derartiger Entwicklungsprozeß natürlich nicht. Aber gewöhnlich ist er auch nicht. Und wenn man ihn behauptet, so ist er zu beweisen. Das wird nun von MENGHIN gewiß versucht. Ob aber dieser Versuch als gelungen und überzeugend angesehen werden kann, das bleibt noch die Frage. Wo sind die Beispiele, daß irgendwie vom Norden kommende Bauern weiter südlich hausende Nomaden (bzw. Halbnomaden, Reittierhirten) „überrennen“ und dann sich ihnen wirtschaftlich-kulturell angleichen? Eine solche Annahme findet im vorliegenden Falle besondere Schwierigkeiten noch deshalb, weil gerade jene südrussischen Gebiete keineswegs wüstenartige Steppe sind (und noch viel weniger damals waren), sondern ein so vorzügliches Ackerland darbieten, wie die (der Voraussetzung gemäß) aus dem Norden abgewanderten urindogermanischen Bauern es in ihrer Heimat sicher nicht besaßen. Umgekehrt freilich, haben wir Beispiele für eine derartige oder doch ähnliche Entwicklung, wie sie hier für die Indoarier vorausgesetzt wird, nämlich dort, wo ursprüngliche Bauernvölker vom Süden nach Norden zogen, bzw. ziehen mußten (Jenissejer, Tungusen, östliche Paläosibirier). Hier hat in der Tat überall in wirtschaftlich-kultureller Hinsicht weitgehend eine Angleichung, sei es an Hirtennomadentum oder sei es sogar an primitives Jäger- und Sammlertum stattgefunden: Aber alles dieses war hier nicht Sache freier Entschließung, sondern eine von den Notwendigkeiten des nordischen Klimas diktierte wirtschaftlich-kulturelle Umstellung und Abwandlung. Nimmt man derartiges auch für die asiatischen Indogermanen an, so bedeutet schließlich eine solche Entwicklung, daran kommt man wohl nicht vorbei, doch auch eine Art wirtschaftlich-kultureller Degeneration, die Bauern eben nur gezwungen über sich ergehen lassen werden. Und wenn die Arier jenen Weg der Degeneration gegangen sind, dann wäre neben der damit gegebenen wirtschaftlichen Abwärtsentwicklung gewiß auch — das muß namentlich für jene älteren Zeiten gelten, wo die Wirkung dieses Prozesses noch in lebendiger Erinnerung stand — eine geistige Depression zu erwarten, davon zeigt sich aber nichts, eher das Gegenteil <sup>9a</sup>.

<sup>9a</sup> Die hier, wie auch im folgenden, erörterten Schwierigkeiten gegen die Annahme

Die andere Hauptschwierigkeit, die wir Ethnologen gegen eine nordische Urheimat der Indogermanen empfinden, wird von MENGHIN erwähnt und, allerdings in nicht voll befriedigender Weise, gewürdigt. MENGHIN formuliert richtig, wenn er schreibt: „KOPPERS<sup>10</sup> zeigt aber, daß die indogermanischen und altaischen Kulturen auch durch Züge verbunden sind, die dem Altviehzüchtertume fehlen und daher jünger sein müssen als jenes gemeinsame Substrat. Hieher gehören vor allem gewisse Einzelheiten des Himmelsgottglaubens und des Pferdeopfers. Man kann ihr beiderseitiges Auftreten wohl kaum anders erklären als durch spätere Beziehungen zwischen den Indogermanen und Hirtenkriegerern. Es ist aber ein Irrtum, anzunehmen, daß die Indogermanen deswegen weiter im Osten gesessen haben müßten. Die archäologischen Verhältnisse führen vielmehr zur Annahme, daß die Steppen-, vielleicht auch schon die Reittierzüchterkulturen viel weiter nach Westen gereicht haben, als man bisher dachte. Der Stand der Forschung erlaubt es noch nicht, nähere Angaben darüber zu machen. Allein so steht fest, daß sich nordische und Steppenkultur am Dniepr über die Tripoljekultur hinweg schon frühzeitig berührt haben“ (S. 556). Zunächst halten wir auch hier fest: „Der Stand der Forschung erlaubt es noch nicht, nähere Angaben darüber zu machen.“ Das ist es ja, was ich immer betone. Solange das für jene kritischen Gebiete der Fall ist, kann eine einseitig orientierte Festlegung in der Frage schwer befriedigen. Aus demselben Grunde wäre es auch zutreffender gewesen, zu sagen: KOPPERS These kann ein Irrtum sein. Ob sie wirklich ein Irrtum ist, das ist noch immer die Frage, jedenfalls bringen auch MENGHIN's Gegenäußerungen keineswegs die definitive Entscheidung, im Gegenteil, bei genauerem Zusehen erscheinen hier seine Darlegungen, soweit ich es sehe, nicht ganz von Widersprüchen frei. In Frage steht, wie auch MENGHIN es ganz richtig formuliert hat, die Tatsache, daß jene Übereinstimmungen die Indogermanen und die altaischen Kulturen betreffen. MENGHIN betont nun, daß sich nordische und Steppenkultur [bzw. Reittierhirtenkultur] am Dniepr über die Tripoljekultur hinweg schon frühzeitig berührt haben. Aber waren das altaische Kulturen? MENGHIN selber betont mit allem Nachdruck: nein. „Es ist nicht der geringste Anhalt dafür vorhanden, damals [zur Zeit, als die Arier sich dort vorindogermanischer Hirtenkriegerkultur angeglichen haben sollen] schon altaische Völker in dieser Gegend zu vermuten“ (S. 558). Es handle sich da vielmehr um Uralier bzw. Ugrier. Wenn es sich wirklich so verhalten sollte, so erscheint die bestehende Schwierigkeit um so weniger behoben. Denn, wie von GAHS und anderen mit recht schon öfter hervorgehoben worden ist, laufen die engeren (jüngeren) Beziehungen von den Indogermanen zu den Altaiern bzw. umgekehrt mit weitgehender Ausschaltung bzw. Umgehung der

---

der nordischen Urheimat der indogermanischen Einheitskultur erscheinen auch in Doktor FR. FLOR's Arbeit „Haustiere und Hirtenkulturen“ (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, 1930, 1—238) nicht genügend berücksichtigt. Wie sehr ich im übrigen diese Studie schätze, zeigt allein wohl schon der Umstand, daß ich gerne mit ihr den ersten Band der „Wiener Beiträge...“ eröffnet habe.

<sup>10</sup> Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen, „Anthropos“, XXIV, 1929, 1073—1089.

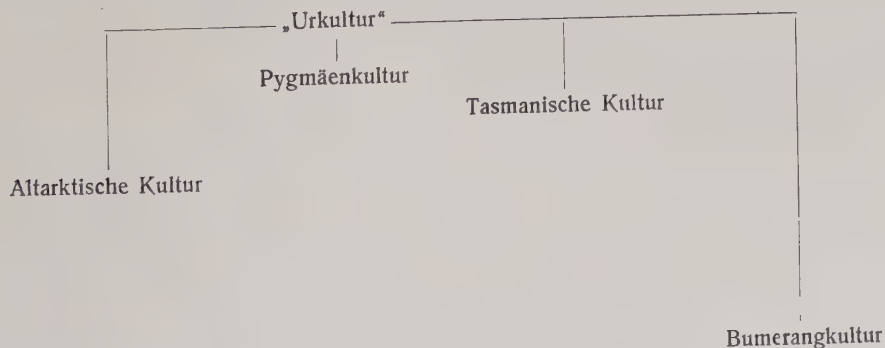


Uralier bzw. Ugrier. MENGHIN's Lösungsversuch trifft deshalb nicht den Kern der Sache. Der von ihm versuchte Gegenbeweis behebt die Schwierigkeit nicht, und so bleibt auch diese als solche gegen die Annahme der nordischen Urheimat der indogermanischen Einheitskultur bestehen.

\* \* \*

In bezug auf die alithische Pygmäenkultur schließt MENGHIN sich wesentlich W. SCHMIDT an (siehe oben, S. 224). Ja, er hält ihr den übrigen altpaläolithischen Komplexen gegenüber absolut höheres Alter für so wahrscheinlich, daß er im Übersichtsschema (S. 533) die Pygmäische Holzkultur allein an die Spitze der (greifbaren) menschlichen Entwicklung stellt, aus der dann die drei späten Grundkulturen (Eskimoide Knochenkultur, Tasmanoide Klingenkultur und Australoide Faustkeilkultur) abgeleitet sein läßt. Mir scheint, daß dadurch das dem gegenwärtigen Stande ethnologischer Forschung entsprechende Bild nicht vollkommen wiedergegeben wird.

Richtiger wäre es wohl, Pygmäenkultur, Eskimoide Knochenkultur und Tasmanoide Klingenkultur nebeneinanderzustellen und sie alle drei auf eine hypothetische „Urkultur“ zurückzuführen. Dabei mag es durchaus statthaft erscheinen, in der Kultur der Pygmäen die relativ älteste (wissenschaftlich greifbare) Form menschlicher Kultur zu sehen, während die beiden anderen Komplexe mit demselben Rechte als irgendwie jüngere Entwicklungsformen aufgefaßt werden. Aus entsprechendem Grunde würde ich auch die Australoide Faustkeilkultur (Bumerangkultur) einesteils nicht unmittelbar aus der Pygmäenkultur ableiten, noch andernteils sie mit der Eskimoiden Knochenkultur und der Tasmanoiden Klingenkultur in eine direkte zeitliche Parallele stellen. An und für sich ist die Bumerangkultur ethnologisch ein noch ziemlich schwankendes Gebilde, andernteils spricht bei ihr ethnologisch-linguistisch so manches für eine Art Mischung zwischen ältestem Mutterrecht und einer urkulturlichen Komponente, daß eine Sonderstellung dieser Kultur — jedenfalls einmal hypothetischerweise — geboten erscheint. Um all diesen Bedenken und Schwierigkeiten nach Möglichkeit gerecht zu werden, würde ich daher den ersten Teil des MENGHIN'schen Schemas etwa so gestalten:



Die Pygmäenkultur erscheint damit als ein spezialisierter, sehr alter Rest, von dem aber keine direkte Fortentwicklung weiterzuführen scheint, während das hinsichtlich der drei übrigen grundkulturlichen Gruppen wohl mit mehr

oder weniger Recht angenommen werden darf. In bezug auf den letztgenannten Punkt besteht übrigens keine Differenz zwischen den Vertretern der historischen Ethnologie und MENGHIN. Zu seiner Einordnung der drei Zweige der frühen Stammkultur (Altviehzüchterische Knochenkultur, Totemistische Klingenkultur und Altpflanzerische Faustkeilkultur) wäre denn auch unter dieser Rücksicht vom Standpunkte der (bis jetzt erreichten!) ethnologischen Kulturkreisforschung aus nichts Besonderes zu bemerken.

Problematischer werden die Dinge für die folgenden Kreise. Seine Mittlere Stammkultur läßt MENGHIN zerfallen in Pferdezüchterische Reiterkultur, Hornviehzüchterische Rinderhirtenkultur und Jungpflanzerische Walzenbeilkultur. Wie MENGHIN selber bemerkt, ist die Herausarbeitung namentlich der Hornviehzüchterischen Rinderhirtenkultur ethnologischerseits wohl in Angriff genommen, aber im übrigen keineswegs in wünschenswerter Weise vorangeschritten. Soviel glauben wir ethnologischerseits sagen zu können, daß die Eingliederung der genannten drei Komplexe in die eine Gruppe, „Mittlere Stammkultur“, wohl eine Gleichrangigkeit vortäuscht, die in Wirklichkeit kaum gegeben war. Vom geschichtlichen Standpunkte aus ist Jungpflanzerische Walzenbeilkultur, das erscheint so gut wie sicher, ein höheres Alter zuzuerkennen als der Hornviehzüchterischen Rinderhirtenkultur. Die gleiche Wahrscheinlichkeit hat es, daß die letztgenannte Kultur jüngeren Datums ist als die Pferdezüchterische Reiterkultur. Natürlich erfließt aus solchem Sachverhalt der Wunsch, daß darauf im Schema entsprechend Rücksicht genommen würde.

Zu dem Versuche MENGHIN's, auch ein System der Sprachen und der Rassen zu geben, möchte ich mich nicht weiter äußern. Es wird das gewiß von berufenerer Seite geschehen. Nur eine Bemerkung sei hier gestattet. Wenn MENGHIN bei Behandlung der Sprachen „aus naheliegendem Grunde von Australien und Amerika vollkommen absehen“ (S. 537) will, so müssen da dem Ethnologen doch wohl sofort einige Bedenken aufsteigen. Denn bei gegebener Lage der Dinge, d. h. bei dem unzweifelhaften Vorhandensein außerordentlich alter Kultur- und Völkerreste gerade in Australien und Amerika, müßten doch gerade hier auch alte und älteste Sprachen zu erwarten sein, die das von MENGHIN entworfene Gruppierungsschema wesentlich vertiefen und ergänzen könnten.

Von kleineren ethnologischen Versehen, die MENGHIN gelegentlich im Laufe der Ausführungen unterlaufen sind, seien nur noch ein paar namhaft gemacht. So müssen wir Ethnologen es ablehnen, in den Aranda besonders typische Totemisten zu sehen (S. 494). Viel eher käme da z. B. der Stamm der Narrinyeri in Betracht. Wenn MENGHIN auf S. 496 uns Ethnologen vorhält, daß wir die genuine Eigenart des Geschlechtstotemismus in Südostaustralien noch nicht genügend erfaßt hätten, so ist er nur zum Teil im Rechte. Die neuen Erkenntnisse sind längst gewonnen, publiziert allerdings wurde darüber erst wenig<sup>11</sup>. Ausführliches bringt soeben W. SCHMIDT<sup>12</sup>. Beschneidung

<sup>11</sup> W. KOPPERS in Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, LVI (1926), 243.

<sup>12</sup> Ursprung der Gottesidee, Bd. III, 1931, S. 258 ff.

soll nach MENGHIN zum echten Gut der Rinderhirtenkultur (Afrikas) gehören (S. 516). Die Sache hat ihre Schwierigkeiten angesichts der Tatsache, daß sowohl die Hottentotten als auch die Nilotenvölker (angefangen von den Schilluk bis zu dem Süden des Tanganyika-Sees) ohne Beschneidung sind. Mit einem Versehen haben wir es wohl auch auf S. 529 zu tun, wo das Kegelzelt bei den Zentral- und Ostafrikanischen Hirten festgestellt wird. Wie Herr Dr. VAN BULCK, der vor dem Abschlusse einer umfassenden Arbeit über das Haus in Afrika steht, mir dankenswerterweise mitteilt, findet sich in ganz Afrika überhaupt kein Kegelzelt, sondern nur in bestimmten, enger begrenzten Bezirken ein viereckiges Zelt.

\* \* \*

Als vor 20 Jahren W. SCHMIDT in dieser Zeitschrift W. GRÄBNER's „Methode der Ethnologie“ eingehender gewürdigt hatte, da schloß er mit den Worten: „Aber die Voraussetzungen für diese Methode zum größten Teil selbst herausgearbeitet und die Methode als solche zum erstenmal umfassend und systematisch dargelegt und begründet zu haben, das wird für immer ein Verdienst GRÄBNER's sein. Ich wüßte kaum eines in der Geschichte der letzten fünfzig Jahre der Ethnologie, das damit verglichen werden könnte<sup>13</sup>.“ Die im einzelnen systematisch ausgebaute Methode der prähistorischen Archäologie hat uns MENGHIN noch zu schenken. Im übrigen aber *similia de similibus*. Ja, ich trage kein Bedenken, dem hier eingehender besprochenen Buch auf seinem Gebiet eine ähnliche Bedeutung und Auswirkung zu prophezeien, wie sie ethnologischerseits die grundlegenden Arbeiten von GRÄBNER (und SCHMIDT) schließlich gefunden haben. Die Vertreter der Fachprähistorie werden an MENGHIN's Buch nicht vorbeikommen<sup>14</sup>, es wird auf Jahre hinaus Stoff zu eingehenden und fruchtbaren Auseinandersetzungen bieten. Nicht alles wird halten, was darin aufgestellt und vertreten worden ist. Aber weitgehend eine neue Periode der Vorgeschichtsforschung eingeleitet zu haben, wird sein besonderes dauerndes Verdienst bleiben. Und trotz aller Vorbehalte und Korrekturen, die von ethnologischen (namentlich methodologischen!) Gesichtspunkten aus zu machen waren, bleibt auch unsere Wissenschaft ihm zu immerwährendem Dank verpflichtet; denn auch für sie bedeutet es eine neue wesenhafte Weiterung und Förderung. Kurz und gut, MENGHIN's „Weltgeschichte der Steinzeit“ muß als eine neue, entscheidende Etappe zur besseren Erfassung der Universalgeschichte der Menschheit gewertet werden.

—>#<—

<sup>13</sup> „Anthropos“, VI, 1911, 1036.

<sup>14</sup> Ich wiederhole, daß ich, wie einleitend bereits bemerkt wurde, die Erörterung und Kritik der rein archäologischen Ausführungen des Buches, die naturgemäß seine Hauptsubstanz bilden, den Fachleuten engeren Sinnes überlassen muß, abgesehen davon, daß meine Besprechung ohnehin schon ein mehr denn für gewöhnlich übliches Ausmaß — nicht außergewöhnlich angesichts der Bedeutung des behandelten Werkes — erreicht hat.





## Notes on the Lemba Tribe of the Northern Transvaal.

By Rev. A. A. JAKES.

An account which summarised what was known at the time about the Lemba was published in 1908 (Folklore, Vol. XIX, No. 3) by H. A. JUNOD. The following is a record of some additional information I have been able to obtain since then<sup>1</sup>.

The Lemba of the Transvaal still live mostly in the Zoutpansberg and Pietersburg districts, but there is also a fair number around Potgietersrust and I have even discovered a few families as far afield as Magoboyi's Location near Tzaneen. It is difficult to estimate the numbers of the tribe in the Transvaal, though I think there are not more than a few hundred families altogether. One may therefore go a long way before finding a Lemba village, where two or three families usually live together in picturesque kraals built on the slope of a hill in the midst of boulders and bush.

Although the Lemba seem to have succeeded in preserving their tribal individuality in the past, they are now rapidly losing this and are being absorbed by the surrounding population. Their language is understood and used by a few old people only, the remainder having already abandoned it in favour of the speech of their neighbours, Venda, Sotho or Thonga.

**Physical characteristics.** Some white residents hold that they can always recognise Lemba among other natives. This is a claim that would be difficult to substantiate. It is true that many Lemba have straight noses, rather fine features and an intelligent expression which distinguishes them from the ordinary run of natives, but on the other hand, very many of them are just like the other Bantu of this country, from among whom it would be difficult to pick them out. It is obvious that if they ever had physical features peculiar to themselves, they have largely lost them through inter-marriage with other tribes, even though this is discountenanced among them. One does occasionally meet with Lemba who possess strikingly Semitic features. One of my informants, old Mosheh, even had what might be termed a typical Jewish nose, a rare occurrence among real Bantu.

**Clothing.** The same old man described to me the clothing worn by the Lemba in his youth, at the time of the invasions of the Ngoni chief Manukosi, somewhere about 1830—1835. The men wore a *šilovelo* or *mabenga*, a duiker-skin passed between the legs and tied around the loins. The woman

<sup>1</sup> The author wishes to express his thanks to Dr. N. J. V. WARMELO, Government Ethnologist, Pretoria, who has kindly revised the English of this paper.

wore in front what the Sotho call *thito*, a small apron made of the stomach of a buffalo. Round the loins and covering nearly all of the apron, was a skirt of ox-hide or goat's skin. It was fairly long and fell below the knees. Mosheh said that the present fashion of short skins or skirts is due to Zulu influence. The girls formerly wore a piece of duiker-skin attached between the legs and allowed to hang down in front and behind, like the *šede* of the Venda girls. Boys wore the *ntsindi* or *sedziba*, the simplest form of clothing possible, viz. a small piece of skin passed between the legs and suspended to a string around the loins, so as to just cover the genitals. It is clear therefore that a hundred years ago the Lemba wore no clothing peculiar to themselves and distinct from that of the surrounding Bantu population.

**Beliefs and Customs.** The Lemba do not eat the flesh of the elephant, rhino, zebra, pig (whether domestic or wild) nor that of any carnivora. The most important interdiction as regards food, as JUNOD has already recorded, is that no meat may be consumed unless the animal has been killed by cutting its throat. This operation (*-sindja* or *-sindza*) must be performed by a Lemba. The custom is still strongly adhered to, so that farmers who have Lemba on their farms and wish to give or sell meat to the natives, usually employ a Lemba to do the slaughtering, as otherwise no member of the tribe would have anything to do with the meat.

The Lemba usually marry among themselves only. Marriage was considered a serious affair. The girl had to subject to inspection by some old women and if she was found to have lost her virginity she was sent back to her parents. She had to remain in the village of her parents-in-law for a year before the consummation of marriage. If they were satisfied with her character and capability for work she was led to her husband at the end of this period. A "doctor" was then called in to make incisions on their bodies and to mix their blood. The bride was thereupon given an earthenware dish and was exhorted to bring water to her husband every morning, without his ever having to ask for it. This of course was the usual injunction to be industrious and diligent in the performance of the household duties.

Most of these customs are not peculiar to the Lemba, but are met with among the Venda also, except that the probationary period is there reduced to a few months.

When a girl from another tribe married a Lemba, some peculiar rites had to be gone through. Though such unions were rarely allowed, they were sanctioned after the girl had been given an emetic which was supposed to make her vomit all her past impure food, and after her head had been shaved. Henceforth she had to observe all the Lemba customs like the other members of the tribe. An additional ox was sent with the cattle paid for her and it was made clear to her parents that they had no more claims on their daughter and that she should never be induced to revert to the customs of her fathers.

This repugnance to marriage with women of other tribes and their absolute refusal to give their daughters as wives outside their own people, shows how strong was the consciousness of tribal and ritual purity among the Lemba. They had a special designation for all who were not Lemba, viz.



*VaSindji* or *VaSendzi* which means "the Impure", or *Vadyeveju* "Those who eat dead animals", a longer form of which is recorded by JUNOD as *Vali va nama ya vafu*.

They themselves were called *VaLemba* and their language *LuLemba*. They also called themselves *VaSoonî*.

The Lemba have the custom of circumcising their boys. I can only confirm what JUNOD says on this point and state that they play a prominent part as surgeons and medicine-men in the circumcision ceremonies practised by the Venda, Thonga and Sotho of the Northern Transvaal. Mosheh told me that formerly a hut separate from that of the other neophytes was built for the Lemba boys, but this distinction is no longer made to-day. It is worth noting that a Lemba is allowed to *-sindza*, i. e. to slaughter animals in the approved fashion, only after he has been circumcised.

There is no operation corresponding to circumcision for the girls, as is the case among many Semitic and Bantu peoples. When they attain a marriageable age, the girls are led to the river by the older girls and there receive instruction regarding sexual matters. Whilst in the river, a kind of water-melon is placed on their bended heads, in order to teach them humility and modesty. In former times, this would be continued for about fourteen days. This practice seems to be the equivalent of the more complicated ceremonies of the *Vukhoba* which are practised by the girls among the Sotho and Thonga at present. However, many Lemba girls go through the *Vukhoba* nowadays, or they enter the *Domba* and *Byale* initiation schools of the Venda and Sotho.

As to the mode of burial, the body was stretched out straight and was placed so as to face towards *Vukhalanga* (Southern Rhodesia), whence the Lemba came into the Transvaal. If a woman died in labour she was carried out of the hut, not through the door but through an opening made in the wall. The abdomen was pierced to "let out the air". This evidently is a practice similar to that of the Thonga and others, who open the uterus, take out the foetus and bury it beside the mother.

It is commonly said among other natives that the Lemba shave their heads at every new moon, and this is recorded by JUNOD accordingly. I have found no confirmation of this. The Lemba usually do shave their heads, but regardless of the phases of the moon or any other division of time. Nor is this practice confined to the Lemba, as JUNOD would seem to suppose. Many Venda and Sotho women shave their heads also, though of course one is unable to say whether this is an old custom or one adopted from the Lemba.

Regarding the moon, the Lemba of old are said to have been in the habit of gazing at the new moon before it was visible to others. This was done by placing a dish of water under a big tree and it is averred that in the water the Lemba saw the moon in its first quarter before it was seen by other people. When the new moon then shone forth, the Lemba would say, "This is the moon of the *VaSendzi*, the Impure; ours has already shone forth for several days!" Several of my informants assured me that they had seen the moon in this fashion. As an explanation of the phenomenon I would suggest

that the obscurity under the thick foliage of the tree made it possible to see through the branches the pale crescent invisible in broad daylight, just as stars may be seen at noon from the bottom of a pit.

On account of their strange customs, the Lemba inspired a superstitious fear in other natives. It was said, for instance, that when a person fell seriously ill, the Lemba would cut his throat before he died. People were accordingly afraid of sleeping in Lemba villages, even when on a journey, dreading lest they should fall ill and meet this fate. The tale probably has no foundation in fact. As a result of this fear, which is not unmixed with respect for the superior civilisation of the Lemba, the latter are exempt from the obligation of working for the chiefs whose subjects they happen to be. Their women are not called upon to till the fields of the chief together with the other women, nor are the men summoned to build his huts.

It was tabu among the Lemba to eat with the left hand, an interdiction that reminds one of the difference made in Rabbinic law between the right and the left hand. Traces of oriental hospitality may perhaps be found in the rule which forbade the Lemba to speak to strangers until they had offered them a dish of water for washing purposes. I am also told that children were not supposed to greet their parents in the morning before having washed.

**Crafts, industries and commerce.** JUNOD has excellently described the crafts and industries of the Lemba, the skill of the women in making beautiful earthenware, the remarkable metallurgical technique of the men. It may be useful to add a few words about another characteristic activity of the tribe, namely commerce. The Lemba were keen traders who travelled far to buy and sell their merchandise. This, as JUNOD points out, would often consist of medicines. The great respect in which the commercial profession was held by them, is still shown by the expressions used when addressing a man of importance, e. g. *mušayi* "buyer" and *nyakuwana*, which is supposed to mean "the man who finds the things which are bought". Another term of address to a man is *mulungu*, probably "man from the North".

Some family traditions also bear witness to the commercial activities of the old Lemba. An ancestor of Mosheh, called *Mbalanyika*, was given the nickname of *Gumboyi* "leg", because he used to travel much on business. When people mocked him because he did not plough and did not even possess a hoe, he used to say, *Gumboyi badza, mašango nda jeza* "My leg is my hoe, I walk about to every country". This Lemba forerunner of the commercial traveller evidently found it more profitable to devote his whole time to trade rather than to agriculture.

**Religion and religious ceremonies.** I have not been able to find any evidence that the Lemba ever were Muhammedans, as JUNOD suggests. Their religious conceptions, like those of the other South African Bantu, largely consist of various forms of ancestrolatry. They believe that the spirits of the departed can be called back and can manifest themselves through the living. This idea is somewhat different from the belief in possessedness found among other South African tribes, where it is thought that the spirits,

through provocation or neglect, enter the body of some person. Such an incarnation produces the symptoms of an illness, such as aching pains in the limbs, nervous attacks, &c. This will go on until, by appropriate dances and treatment by a specialist, the patient falls into a cataleptic fit, whereupon the spirit speaks by mouth of the prostrate person, gives its name and states how it may be appeased. When this has been done, the spirit, though still dwelling in the body of the person, no more torments him, on the contrary it usually becomes a source of profit to him, since he is now believed to possess the power of exorcising other spirits.

As far as I could ascertain, the Lemba do not believe that the spirits come back spontaneously to trouble the living. They must be called up by means of certain ceremonies which take place at more or less regular intervals, and in which all the women also take part. These ceremonies would seem to be of a religious character. The women dance alone inside a hut, while the men remain outside, participating in the proceedings by singing and making music. The women often spend four to five days in this way, dancing without interruption and without taking any food, until they finally get into a state of hysterical frenzy, leap as high as the roof of the hut or break through the walls and run away. This kind of possessedness by spirits of course does not exclude there being other kinds among the Lemba besides.

My old informant Mosheh gave me the following account of a ceremony which he had witnessed when he was still a youth, after someone had died. Only men were present. They had all laid aside the charms and ornaments usually worn round the neck and had reversed their *nele* (the skin passed between the legs) so that the hind part was in front. The officiating Lemba had girded his loins with a *sekhwela*, an old piece of cloth, probably of ritual value, like the cloths woven of wild cotton which the Venda still use for ceremonial purposes. An ox, a sheep or a spotless goat was killed and the men sprinkled their heads with its blood or drank it. They all knelt down and the man officiating said, *χo ndziye*. Mosheh could not explain these words and supposed they were the name of the country they came from. The priest would then pray to all the ancestors, calling on them by name. Other words used in these prayers were: *A Sasa sa e se a bona, Mose a a vuye popa, munhu umbi mutša mbona kwava ku ja, wa enda*. An approximate and partial translation of this is, "... let Mose (Moses?) come back here, man is bad, you will not see him again, to die is to go on a journey". Prayers were ended by saying *Amin*. This last fact was confirmed to me by several informants. The meat was then eaten, and after having danced the men went to bathe in the river.

**Lemba clans and families.** My old informant Mosheh belonged to the *Mphelu* clan. He could name as his ancestors: *Mphelu I*, who gave his name to the sib, *Mbalanyika*, the merchant mentioned above, and *Mphelu II*. The *Mphelus* are related to two other clans, viz. *Malaka* and *Silamulela*. These three families have the same oaths, or terms of asseveration, in common. The following is a list of a few other clans, together with their oaths, about which more is said below.



| Clan              | Oath                      |                        |
|-------------------|---------------------------|------------------------|
|                   | For males                 | For females            |
| <i>Mphelu</i>     | <i>Buba</i>               | <i>Nyahoda</i>         |
| <i>Thovakxali</i> | <i>Sabalungwane</i>       | <i>Tsiyi</i>           |
|                   | <i>Thova</i>              |                        |
| <i>Muthopou</i>   | <i>Bakxali</i>            | <i>Bakxali</i>         |
| <i>Ralužidzo</i>  | <i>Manga</i>              | <i>Kukati</i>          |
| <i>Madi</i>       | <i>Madi</i>               | <i>Nyakavi</i>         |
| <i>Mulondje</i>   | <i>Kunaka</i>             | <i>Tshasiya</i>        |
| <i>Misi</i>       | <i>Misi</i>               | <i>Misi</i>            |
| <i>Kavi</i>       | <i>Benga</i>              | <i>Kavi</i>            |
| <i>Mani</i>       | <i>Mani</i>               | <i>Madi</i>            |
| <i>Ravitja</i>    | <i>Mani</i>               | <i>Madi</i>            |
| <i>Munyayi or</i> | <i>Hadji Mbelengwa or</i> | <i>Hadji Mbelengwa</i> |
| <i>Mbelengwa</i>  | <i>Hadji wa šava</i>      | <i>Hadji wa šava</i>   |
| <i>Sadikx</i>     | <i>Sadikx</i>             | <i>Sadikx</i>          |

This last name is clearly not Bantu, being perhaps connected with Hebrew צדק<sup>2</sup>.

Most of these clans have as their totem the elephant, excepting the *Mphelu* family, which has the crocodile. It is impossible to ascertain to what extent this totemism is their own, or whether it is due to Venda or Sotho influence.

As to the oaths given in the list above, they are a peculiarity of the Lemba. Among other Bantu tribes of the Transvaal, oaths or terms of asseveration are also widely used. Thus among the Thonga, for instance, boys and girls swear by the name of their elder brother or by the name of the chief, or his son. But there is not, neither among Thonga nor Venda or Sotho, as far as I am aware, a certain definite term so exclusively used by the members of one clan that it may even serve to distinguish such groups from one another. Yet such is the case among the Lemba. A further peculiarity is that in certain clans the sexes also have each a word or their own.

If we compare this to Thonga custom, with which I am best acquainted, some points of resemblance may be found, but also considerable differences. Among the Thonga there are certain forms of asseveration which are used by females only. Thus girls and young women may say *nhwawena!* "by thy maidenhood" or *dlona!* "by my wonderful birth", i. e. I was born at a time when nobody expected it. But there are no masculine equivalents to these forms. Again, adult women sometimes say, *tlawwaku* "by thy mother". It is curious to note that the prefix *tla-* seems to render innocuous the otherwise obscene and insulting meaning attached by the natives of most South African tribes to the expression *nwaku* or its corresponding forms, which is only resorted to when one's stock of vituperation has run out. It should be noted that all these oaths are common nouns. The same prefix *tla-* or *hla-* is used by women in connection with proper nouns. We have seen above that males swear by the name of an elder brother, of a deceased ancestor, of the chief or his

<sup>2</sup> Most probably Arabic صادق, while *Hadji* is from حَاج v. W.

son, &c. Women use the same names, but add the prefix *hla-*, e. g. *hla-Mbangu!* whereas a man would say *Mbangu!*

Though there would thus seem to be a certain analogy between Thonga and Lemba usage, the difference is very marked. In some Lemba clans both sexes use the same word, while in those cases where they use different terms, that of the women is not derived from that used by the men, but would seem to be entirely distinct. If these terms are proper nouns and the names of ancestors, it is difficult to see how the use of distinct words by the two sexes within one clan can have originated. Future investigators might with advantage devote some attention to these terms, since they may possibly throw some light on the history of the tribe.

In conclusion it may be said that the facts set out above strongly confirm JUNOD's conjecture that the Lemba are a South African Bantu tribe which shows traces of considerable Semitic influence. No theory about the nature and origin of such influence need be advanced here, nor has the time arrived for us to do so. It is to be hoped that further research will bring to light the information we need.







## Addenda et corrigenda.

Concernant l'article de A. MOSTAERT et A. DE SMEDT: «Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental», «Anthropos», XXIV (1929), 145—165, 801—815; XXV (1930), 657—669, 961—973.

P. 145, l. 21, après «remarque», ajouter: tout

» 146, l. 2 d'en bas Hiun

» 149, l. 3, *b'ulid'žin*

» 149, l. 13 d'en b., après «précédent», ajouter: et se prononce avec la langue quelque peu retirée

» 153, l. 16, *b'udasgi'*

» 153, l. 5 d'en b., *and'žirle'*

» 154, l. 2 d'en b., *kh'urɣa*

» 156, l. 19, *'ugui'*

» 157, l. 23, après *daru'* ajouter: tout

» 159, l. 14, demandent

» 161, l. 17 d'en b. *ayuɣu*

» 161, l. 7 d'en b. *rgya-mo*

» 165, l. 5, *d, z*

» 801, l. 17, *sariɣu' bagwāxq*

» 803, l. 3, après 'o ajouter: devant o

» 803, l. 4 d'en b., *d'ūdželiɣ'u*

» 804, l. 13 d'en b., or

» 804, note 7, *sku-bum*

» 805, l. 8, *r'liɣ'u*

» 805, l. 20, *hūker*

» 806, l. 19, après *kuvé* ajouter: mourut

» 807, l. 5, *x*

» 807, l. 14, *šbe'*

» 807, l. 9 d'en b., *dšogūe'*

» 808, l. 9, *sadžagē'*

» 808, l. 14, *sd'eli'g'u*

» 808, l. 17, *soḡdōḡ'u*

» 809, l. 25, *khī'rū, ḡasū'n*

» 810, l. 12, *u*

» 810, l. 10 d'en b., *xu'rag'u*

» 811, l. 13, *'u*

» 811, l. 22, *arū'n*

» 811, l. 12 d'en b. après «qui» ajouter: sans

» 812, l. 1, rencontrent

» 814, l. 7, assex

» 814, l. 10 (53)

» 814, l. 16, *a*

» 814, l. 18, *a*

» 814, l. 25, *e, o*

» 814, l. 25, après «Ex.» ajouter: *yaga*, bol, m. écrit *ayaga*

» 658, l. 3 d'en b., *xoɣxortšhok*

lire Siun

» *b'ulid'žin*

» *b'udasgi'*

» *and'žirle'*

» *kh'urɣa*

» *'ugui'*

» demandant

» *ayuɣu*

» *rgya-mi*

» *dz*

» *sariɣu' bagwāxq*

» *d'i'ūdželiɣ'u*

» ou

» *sku-<sub>o</sub>bum*

» *phī'liɣ'u*

» *hūger*

» *x*

» *šbe'*

» *dšogūe'*

» *sad'žagē'*

» *sd'eli'g'u*

» *soḡdōḡ'u*

» *khī'rū, ḡasū'n*

» *ū'*

» *xū'rāḡ'u*

» *'ū*

» *arū'xan*

» rencontre

» assez

» (29)

» *a*

» *a*

» *e, 'o*

» *xoɣxortšhok*

P. 658, l. 15 d'en b., addoucisement

» 659, l. 19, *darvtšhu'k*

» 661, supprimer la note 6

» 663, l. 12, *xadqghthq*

» 663, l. 17 d'en b., exclusive

» 664, l. 3, *chitiho*

» 665, l. 2, *b'urd'u*

» 605, l. 6 d'en b., la timbre

» 669, l. 5 d'en b., supprimer § 45

» 962, l. 9, *tšh*

» 962, l. 17, 1 *abšd'ži*

» 967, l. 5, *s'ūdze*

» 967, l. 6, *t'shādzē*

» 967, l. 20, s

» 967, l. 5 d'en b., réléchi

» 969, l. 14, *f'ud'žūū*

» 969, l. 15, *vāā*

» 969, l. 23, maintenant

» 970, l. 17, *kh'uręn*

» 971, l. 19, d'en b., 'u

» 972, l. 18, *ičijū-a*

» 972, l. 2, d'en b., *e'męję*

lire adoucissement

» *darvtšhu'k*

» *xadqghthq̄*

» occlusive

» *chitoho*

» *b'urd'ū*

» le timbre

» *tšh*

» *labšd'ži*

» *s'ūdze*

» *t'shādzē*

» s

» réléchi

» *f'ud'žūū*

» *yāā*

» maintenant

» *kh'urįn*

» 'ū

» *ečijū-a*

» *e'męję*



## Analecta et Additamenta.

**Die Herkunft der altperuanischen Gewichtsnorm.** — Daß die präkolumbischen Peruaner normierte Maße besessen haben, konnte bisher nur aus den absoluten Tonhöhen und Ausmaßen von Panpfeifen und Grifflochflöten erschlossen werden. Zugleich hatte sich die Abkunft der Maßnorm, die ja ein unübertreffliches Kriterium für Kulturzusammenhänge abgibt, aus den Hochkulturen der Alten Welt — Sumer, China — als wahrscheinlichste Annahme ergeben<sup>1</sup>. Diese Hypothese läßt sich jetzt erfreulicherweise an wirklichen altperuanischen Maßen nachprüfen, die E. NORDENSKIÖLD mit bekannter Sorgfalt untersucht und soeben veröffentlicht hat<sup>2</sup>. Es handelt sich um zwei Sätze von Goldgewichten: der eine — in der Sammlung GAFFRON, Berlin — wurde zusammen mit einer Waage in der Hacienda de Sagrario bei Huacho gefunden („S“); der andere — im Göteborger Museum — stammt aus Pachacamac („P“). Die Gewichte sind natürlich-polierte, unbearbeitete<sup>3</sup> Kieselsteine<sup>4</sup>, jeder Satz war in einen Beutel eingeschlossen. Daß die Steine als Gewichtssätze gedient haben, ist nicht zu bezweifeln, denn ihre Gewichte stehen in einfachen Verhältnissen zueinander: Von den 13 Gewichten der Serie S verhalten sich neun („S<sub>1</sub>“) wie 1:3:3:5:10:12:15:18:18, von den neun Gewichten der Serie P verhalten sich fünf („P<sub>1</sub>“) wie 1:1:3:18:25. Die vier übrigen Gewichte der Serie S („S<sub>2</sub>“) verhalten sich wie 5:9:10:18. NORDENSKIÖLD sondert sie ab, weil sie anscheinend einer höheren Norm folgen als S<sub>1</sub>: die Gewichte von 18 Einheiten („U“) betragen in S<sub>1</sub> 27'44 und 27'50 g, in S<sub>2</sub> 29'17 g. NORDENSKIÖLD identifiziert sie mit der spanischen onza von 28'716 g und nimmt daher für die der Serie S zugrunde liegende Norm postkolumbischen Einfluß an. Dagegen hält er System und Norm der Serie P (mit der Einheit „H“) — und ebenso die einiger zum Vergleich herangezogener einzelner Stücke („X“) — für „purely Indian“. Die vier aus der Serie P abgesonderten Gewichte („P<sub>2</sub>“) stehen weder untereinander noch zu den übrigen (P<sub>1</sub>) in einfachen Verhältnissen, doch ergänzen sich je zwei von ihnen zu der Einheit H.

Auffallend an diesem Befund ist vor allem das Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Normen, besonders bei einem Volk wie den Indianern. Denn die Heiligkeit der einmal festgesetzten oder gar der übernommenen Norm gebietet, an ihr festzuhalten. Wohl finden sich oft, auch innerhalb derselben Kultur, verschiedene Maßeinheiten nebeneinander, aber sie sind auseinander abgeleitet, es liegt ihnen letzten Endes eine und dieselbe, einzige Norm zugrunde. Bei näherem Zusehen stellt sich nun heraus, daß dies auch für die peruanischen Goldgewichte zutrifft. Die Einheit der Serie S ist  $U = 1'53$  g, die Einheit der Serie P ist  $H = 3'72$  bis  $3'86$  g (Mittel 3'79). Diese Beträge verhalten sich sehr annähernd wie 2:5 ( $1'53 \times 2'5 = 3'825$ ). Wir setzen als beiden Systemen gemeinsame Einheit 1 „G“ =  $U/2 = H/5$ . Die vier kleinsten Gewichte der Serie P (P<sub>2</sub>) wiegen zusammen 7'60 g = 10 G; man kann sie ohne allzu großen Fehler als 1, 2, 3 und 4 G auffassen:

| G | g gef. | g ber. | Fehler |
|---|--------|--------|--------|
| 1 | 1'09   | 0'76   | + 0'33 |
| 2 | 1'64   | 1'52   | + 0'12 |
| 3 | 2'13   | 2'28   | — 0'15 |
| 4 | 2'74   | 3'04   | — 0'30 |

(Der mittlere Fehler 0'225 hält sich durchaus in der Größenordnung der für die übrigen Gewichte berechneten, s. u.) Der Gewichtssatz P würde darnach die Gewichte von

<sup>1</sup> Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel, P. SCHMIDT-Festschrift, 303, 1928.

<sup>2</sup> The Ancient Peruvian System of Weights, Man 1930, 155.

<sup>3</sup> Ein einziges Stück zeigt eine Retouche.

<sup>4</sup> Ein Stück in Serie S ist kristallinisches Meteoreisen.



1, 2, 3, 4, 5, 5, 15, 90 und 125 G enthalten; das schwerste ist, wie schon NORDENSKIÖLD bemerkt, der Summe der übrigen gleich, der ganze Satz wiegt 250 G.

Schwieriger ist die Deutung der vier Gewichte S<sub>2</sub>. Bezogen auf das kleinste Gewicht der S-Serie, U = 2 G = 1'53 g, könnten sie allenfalls die Gewichte von 11, 19, 22 und 38 G darstellen:

| G  | g gef. | g ber. | Fehler |
|----|--------|--------|--------|
| 11 | 8'10   | 8'41   | — 0'31 |
| 19 | 14'60  | 14'53  | + 0'07 |
| 22 | 16'04  | 16'83  | — 0'79 |
| 38 | 29'17  | 29'07  | + 0'10 |

Doch ist der Fehler bei dem 22-G-Gewicht sehr groß und infolgedessen auch der mittlere Fehler (0'318) recht erheblich. Auch sind 11 und 19 keine systemgerechten Vielfachen. In sich stimmen die vier Gewichte viel besser zu den von NORDENSKIÖLD angenommenen Verhältnissen 5:9:10:18 (mittlerer Fehler 0'06). Und wenn man das schwerste Gewicht = 1 onza = 6 castellanos setzt, so ergeben sich auch erträgliche Abweichungen von der spanischen Norm (mittlerer Fehler + 0'26):

| Cast.                         | g gef. | g ber. | Fehler |
|-------------------------------|--------|--------|--------|
| 1 <sup>2</sup> / <sub>3</sub> | 8'10   | 7'95   | + 0'15 |
| 3                             | 14'60  | 14'31  | + 0'29 |
| 3 <sup>1</sup> / <sub>3</sub> | 16'04  | 15'90  | + 0'14 |
| 6                             | 29'17  | 28'72  | + 0'45 |

Dieser Norm folgt auch ein Bleigewicht des Göteborger Museums: es wiegt 86'43 g, ist also nur um 0'28 g schwerer als 3 onzas. Werden diese fünf Gewichte als vermutlich postkolumbisch ausgeschieden, so bleiben als altindianisch: der Satz S<sub>1</sub> von neun Gewichten, der Satz P von ebenfalls neun Gewichten (P<sub>2</sub> + P<sub>1</sub>), ferner zwei Kiesel des Göteborger Museums (X), ein durchbohrtes Quarzgewicht, das RIVET in Pinal, Ecuador, gefunden hat (R), und ein verhältnismäßig gut erhaltenes Bleigewicht, das BÄSSLER veröffentlicht hat (B). Diese vier Stücke stimmen mit den Beträgen 1, 9, 12 und 15 H so gut überein, daß man sie mit NORDENSKIÖLD unbedenklich dem System P einordnen kann. NORDENSKIÖLD rechnet auch den Gewichtsatz S<sub>1</sub> zur spanischen Norm. Die Abweichungen sind hier aber viel größer als bei S<sub>2</sub> (mittlerer Fehler 0'537):

| Cast.                         | g gef. | g ber. | Fehler |
|-------------------------------|--------|--------|--------|
| 1 <sup>1</sup> / <sub>3</sub> | 1'53   | 1'60   | — 0'07 |
| 1                             | 4'49   | 4'79   | — 0'30 |
| 1                             | 4'45   | 4'79   | — 0'34 |
| 1 <sup>2</sup> / <sub>3</sub> | 7'80   | 7'98   | — 0'18 |
| 3 <sup>1</sup> / <sub>3</sub> | 15'71  | 15'95  | — 0'24 |
| 4                             | 18'44  | 19'14  | — 0'70 |
| 5                             | 23'43  | 23'93  | — 0'50 |
| 6                             | 27'44  | 28'72  | — 1'28 |
| 6                             | 27'50  | 28'72  | — 1'22 |

Ein Urteil über die Größenordnung der zulässigen Fehler gewinnt man aus folgenden Angaben: eine kleine Goldwaage aus Nasca ermöglicht auf 0'05 g genaue Wägungen; die als Waagschalen dienenden Netze sind durch angebundene winzige Bleistückchen austariert, ein solches wog nur 0'0296 g<sup>5</sup>. Mit welcher außerordentlichen Genauigkeit die Peruaner gewogen haben, zeigen auch die Gewichte, die doppelt vorhanden sind: 2 G 1'53 (S<sub>1</sub>) und 1'64 g (P<sub>2</sub>), Diff. 0'11; 5 G 3'72 und 3'86 (P<sub>1</sub>), Diff. 0'14; 6 G 4'45 und 4'49 (S<sub>1</sub>), Diff. 0'04; 36 G 27'44 und 27'50 (S<sub>1</sub>), Diff. 0'06; mittlerer Fehler 0'09. Der mittlere Fehler gegenüber der spanischen Norm (s. o.) beträgt aber das Sechsfache! Noch bedenklicher als die Größe der Abweichungen der S<sub>1</sub>-Gewichte von der spanischen Norm ist aber, daß die Fehler alle nach derselben Richtung gehen und die

<sup>5</sup> NORDENSKIÖLD, S. 4.

Fehlergröße annähernd proportional dem Gewicht ansteigt:  $0.07 \times 18 = 1.26$ . Es handelt sich also um einen systematischen Fehler. Wir müssen deshalb den Gewichtsatz  $S_1$  zur präkolumbischen Norm rechnen, die offenbar leichter war als die spanische.

Um die Frage nach der Herkunft dieser altperuanischen Goldgewichtsnorm zu entscheiden, muß man sie mit der altbabylonischen (sumerischen) vergleichen, aus der sich ja alle antiken Normen — einschließlich der ostasiatischen — herleiten. Die älteste ist die „gemeinbabylonische“, die durch Stücke aus der Gudeazeit (etwa 2600 v. Chr.) belegt ist<sup>6</sup>. Die schwere Goldmine dieser Norm beträgt 821.5 g (max.),  $\frac{1}{30}$  davon 27.383 g. Die folgende Tabelle enthält die altperuanischen Gewichte in G (kleinste Einheit) und ihre gefundenen Beträge in Gramm; die Teilungsfaktoren  $n$ , nach denen die Bruchteile der babylonischen Goldmine in Gramm berechnet sind; endlich die Abweichung der gefundenen von den berechneten Beträgen. Die Fehler sind von durchaus annehmbarer Größenordnung: bei sieben Gewichten bleiben sie unter 0.10 g, bei acht weiteren unter 0.22, nur bei sechs Gewichten (abgesehen von dem Einzelstück aus Ecuador, Nr. 19) übersteigen sie 0.30. Der mittlere Fehler beträgt für den Gewichtsatz  $S_1$  0.205, für den Gewichtsatz P 0.264, für beide zusammen 0.235. Bemerkenswert ist auch die Genauigkeit, mit der die aus den kleineren Gewichten zusammengeführten Beträge mit der Norm übereinstimmen: die vier ersten Gewichte von  $S_1$  ergeben zusammen  $2 + 6 + 6 + 10 \text{ G} = 24 \text{ G} = 18.27 \text{ g}$ , ber. 18.25; die ersten vier Gewichte von P geben zusammen  $1 + 2 + 3 + 4 = 10 \text{ G} = 7.60 \text{ g}$ , die nächsten beiden  $5 + 5 = 10 \text{ G} = 7.58 \text{ g}$ , ber. 7.61. Das Gewicht von 2 G (Nr. 2) — das einzige, das in beiden Sätzen vertreten ist — ist mit der Norm praktisch identisch (Fehler 0.01). Da bei den kleinen Gewichten des Satzes P, die sich paarweis zu 5 oder 10 G ergänzen (Nr. 1 und 5, 3 und 4, 6 und 7), die Fehler sich kompensieren, dürften sie durch Unterteilung eines Summengewichtes entstanden sein. Umgekehrt erklären sich vielleicht die Fehler der höheren Gewichte (wie bei Nr. 21) durch zufällige Summation der Fehler beim Zusammenlegen kleinerer Gewichte: so ergeben z. B. das 10-G-Gewicht (Nr. 11) und das 20-G-Gewicht (Nr. 13) zusammen einen Fehler von +0.69, also sehr genau den tatsächlichen Fehler des 30-G-Gewichtes (Nr. 15) von +0.61.

| Nr. | Einheiten<br>in „G“ | Gefundenes Gewicht in Gramm |       | Einzel-<br>stücke | Teilungs-<br>faktoren $n$      | $n$ -ter Teil der<br>bab. Goldmine<br>in g | Fehler<br>in g |
|-----|---------------------|-----------------------------|-------|-------------------|--------------------------------|--|----------------|
| 1   | 1                   | 1.09                        |       |                   | $5 \times 6 \times 6 \times 6$ | 0.76                                       | +0.33          |
| 2   | 2                   |                             | 1.53  |                   | $5 \times 3 \times 6 \times 6$ | 1.52                                       | +0.01          |
| 3   | 2                   | 1.64                        |       |                   | $5 \times 3 \times 6 \times 6$ | 1.52                                       | +0.12          |
| 4   | 3                   | 2.13                        |       |                   | $5 \times 2 \times 6 \times 6$ | 2.28                                       | -0.15          |
| 5   | 4                   | 2.74                        |       |                   | $5 \times 3 \times 3 \times 6$ | 3.04                                       | -0.30          |
| 6   | 5                   | 3.72                        |       |                   | $6 \times 6 \times 6$          | 3.80                                       | -0.08          |
| 7   | 5                   | 3.86                        |       |                   | $6 \times 6 \times 6$          | 3.80                                       | +0.06          |
| 8   | 5                   |                             |       | $X_1$ 3.89        | $6 \times 6 \times 6$          | 3.80                                       | +0.09          |
| 9   | 6                   |                             | 4.45  |                   | $5 \times 6 \times 6$          | 4.56                                       | -0.11          |
| 10  | 6                   |                             | 4.49  |                   | $5 \times 6 \times 6$          | 4.56                                       | -0.07          |
| 11  | 10                  |                             | 7.80  |                   | $3 \times 6 \times 6$          | 7.61                                       | +0.19          |
| 12  | 15                  | 11.20                       |       |                   | $2 \times 6 \times 6$          | 11.41                                      | -0.21          |
| 13  | 20                  |                             | 15.71 |                   | $3 \times 3 \times 6$          | 15.21                                      | +0.50          |
| 14  | 24                  |                             | 18.44 |                   | $5 \times 3 \times 3$          | 18.25                                      | +0.19          |
| 15  | 30                  |                             | 23.43 |                   | $6 \times 6$                   | 22.82                                      | +0.61          |
| 16  | 36                  |                             | 27.44 |                   | $5 \times 6$                   | 27.38                                      | +0.06          |
| 17  | 36                  |                             | 27.50 |                   | $5 \times 6$                   | 27.38                                      | +0.12          |
| 18  | 45                  |                             |       | $X_2$ 33.37       | $4 \times 6$                   | 34.23                                      | -0.86          |
| 19? | 60                  |                             |       | R 46.5            | $3 \times 6$                   | 45.64                                      | +0.86          |
| 20  | 90                  |                             |       | B 68.5            | $2 \times 6$                   | 68.45                                      | +0.05          |
| 21  | 90                  | 69.41                       |       |                   | $2 \times 6$                   | 68.45                                      | +0.96          |
| 22  | 125                 | 95.23                       |       |                   | $6/5 \times 6/5 \times 6/5$    | 95.06                                      | +0.17          |

<sup>6</sup> C. LEHMANN-HAUPT, Verh. Berl. Anthropol. Ges., 1889 (256) f.

Die antiken Maßsysteme sind sexagesimal, als letzte Teilungsfaktoren kommen nur 2, 3, 5 vor. Ebenso ist es, wie ein Blick auf die Tabelle zeigt, mit dem altpueruanischen System. Ein für die antiken Maße besonders charakteristisches Verhältnis ist 6:5; so ist die Goldmine  $\frac{5}{6}$  der Gewichtsmine. Das größte peruanische Gewicht, 125 G (Nr. 22), ergibt sich aus der babylonischen Goldmine durch dreimal wiederholte Anwendung dieser Proportion.

Auch die spanische Goldgewichtsnorm geht letzten Endes auf eine babylonische zurück, aber nicht auf die ältere „gemeine“, sondern auf eine jüngere, um  $\frac{1}{20}$  erhöhte, „königliche“ Norm, nach der die schwere Goldmine 862'6 g, ihr Dreißigstel 28'753 g beträgt<sup>7</sup> (span. onza = 28'716). Daß die präkolumbische Norm mit der der älteren babylonischen zusammenfällt, erklärt sich am einfachsten daraus, daß diese in der alten Hochkulturwelt schon verbreitet war, bevor sie in Vorderasien zur „königlichen“ erhöht wurde, die dann wohl im Abendlande, nicht aber im fernen Osten fortlebte. Diese Annahme wird durch die — für die Zähigkeit der Tradition bezeichnende — Tatsache bestätigt, daß für das japanische momme noch 1875 der Betrag von 3'7565 g festgesetzt ist<sup>8</sup>, in China noch heute der Betrag von 3'778 g (= 10<sup>-4</sup> Tael) gilt<sup>9</sup>, der mit dem (6 × 6 × 6)ten Teil der Goldmine gemeiner Norm (3'80) ebenso zusammenfällt, wie die altpueruanischen Gewichte von 5 G (Nr. 6, 7, 8).

Ich fasse zusammen: 1. Die hohe Wägegenauigkeit der alten Peruaner fordert die Unterscheidung zweier ihren Gewichten zugrunde liegender Normen, einer niedrigeren und einer höheren (Verhältnis 20:21). 2. Von den untersuchten Gewichten fallen fünf unter die altspanische (= jüngere babylonische „königliche“) Norm, 21 (oder 22) unter die älteste „gemeine“ sumerische (und ostasiatische) Norm. In beiden Fällen schließt die Genauigkeit der Übereinstimmung den Zufall aus. Diese Befunde zwingen zu dem Schluß: Unter dem Druck der Conquista haben die Peruaner ihre Goldgewichte zum Teil der spanischen Norm angeglichen; die Kunst des Wägens aber, die Goldwaage, das Gewichtssystem und die Gewichtsnorm haben sie durch dieselbe Kulturwelle erhalten, die ihnen auch die normierten Längenmaße brachte, die auf ihren Grifflochflöten, und die normierten absoluten Tönhöhen, die auf ihren Panpfeifen verewigt sind.

Prof. Dr. E. VON HORNBOSTEL.

**Kindesadoption bei den Chinesen.** — Die Chinesen sind ein kinderfrohes Volk, und das Glück eines Chinesen wächst mit der Zahl seiner Söhne. Es gilt als Sünde, als sehr grober Verstoß gegen die kindliche Pietät, keine Söhne zu haben und die Familie oder den Familienzweig aussterben zu lassen. Für Nachkommen zu sorgen, ist nicht nur Pflicht gegenüber den Eltern und Voreltern, sondern liegt auch im eigenen Interesse, denn wer sollte sonst die Ahnenopfer darbringen? Töchter können den Ahnen nicht opfern, und auf Verwandte ist wenig Verlaß, so daß man im Jenseits, im Bereiche der „Neun Quellen“, Mangel und Not leiden muß, wenn man keine Söhne hinterlassen hat — das ist allgemeine Ansicht der Söhne des Reiches der Mitte.

Hagestolze und alte Jungfrauen gibt es in China nahezu überhaupt nicht. Ist es doch Pflicht der Eltern, ihre Kinder beizeiten zu verheiraten. Mädchen gehen mit 14 bis 17 Jahren „aus der Tür“, Knaben verheiratet man mit 17 bis 20 Jahren.

Hat das Schicksal einem Chinesen nach zehnjähriger Ehe noch keinen Sohn beschert — Mädchen zählen nicht mit und gelten als notwendiges Übel — so wird er sich zunächst eine Nebenfrau zulegen. Schlagen auch jetzt noch alle Hoffnungen fehl, dann wird es allmählich Zeit, durch Adoption für einen männlichen Nachkommen zu sorgen. Hierbei ist aber der Chinese nicht frei, sondern muß sich ungeschriebenen Gesetzen fügen: Hat z. B. der älteste von zwei Brüdern keine Söhne, der zweitälteste aber mehrere, so muß der älteste Bruder den zweitältesten Sohn seines jüngeren Bruders adoptieren. Hat der jüngere Bruder nur einen Sohn, so muß er zugunsten seines älteren Bruders auf seinen

<sup>7</sup> LEHMANN-HAUPT, l. c. (276) f.

<sup>8</sup> G. WAGENER, Mitt. D. Ges. Natur- u. Völkerk. Ostasiens, 2, H. 12<sup>2</sup>, 1895, S. 41 f.

<sup>9</sup> O. HÜBNER's Geogr.-stat. Tabellen, 1927.



eigenen Sohn verzichten, denn es ist weniger schlimm, wenn die Nebenlinie ausstirbt, aber unbedingt nötig, daß die direkte Linie fortgesetzt wird. Im vorliegenden Falle hilft man sich jedoch meist auf andere Weise: Der Sohn des jüngeren Bruders wird zum Sohn beider Brüder erklärt. Erreicht er das heiratsfähige Alter, so erwählt der Vater eine Frau für ihn, und der Onkel tut desgleichen! Der junge Mann erhält also zwei gleichberechtigte Frauen. Die Kinder der Frau, die der Vater dem Sohn erwählte, gelten als Enkel des Vaters, und die Kinder der Frau, die der Onkel seinem Neffen erwählte, gelten als Enkel des Onkels. — Der Sohn hat also zwei Familien vor dem Aussterben zu bewahren. Nach seinem Tode kommt sein zwiespältiges Verhältnis zu Vater und Onkel noch dadurch zum Ausdruck, daß man ihn zu Füßen des Vaters und des Onkels, jedoch noch zwischen beiden, zur letzten Ruhe bettet.

Bei mehreren Brüdern muß sich der kinderlose älteste Bruder bei einer Adoption nach der Zahl der Söhne seiner jüngeren Brüder richten. Hat der zweitälteste Bruder nur einen Sohn, der drittälteste aber mehrere, so muß der älteste Bruder den zweitältesten Sohn des drittältesten Bruders adoptieren — es ist ihm nicht gestattet, etwa den dritt- oder viertältesten Sohn des drittgüngsten Bruders oder gar einen Knaben aus entfernterer Verwandtschaft oder fremder Leute Kind als eigen anzunehmen. Würde es ein Chinese unternehmen, jemanden nach Gefallen zu adoptieren, so könnte er wohl die Adoption zu seinen Lebzeiten aufrechterhalten, ist aber hernach etwas zu erben, so wird der oder die in der Adoption Übergangene Klage erheben, und der zu Unrecht Adoptierte würde seines Erbes verlustig gehen, es sei denn, seine Familie ist stärker und verfügt über größeren Einfluß als die Gegenpartei.

Bei einer Adoption wird stets ein Vertrag in zweifacher Ausfertigung aufgesetzt, von beiden Parteien, den Eltern des zu adoptierenden Knaben und von dem kinderlosen Ehepaar unterschrieben und für spätere Fälle gut verwahrt. Mädchen werden niemals adoptiert. Hat ein Chinese gar keine Kinder, so wird er stets einen Knaben als Eigenannehmen. Hat er nur Söhne, nun, so ist das nur ein Vorteil — nach chinesischer Ansicht — denn Mädchen kann man jederzeit in sein Haus aufnehmen, sei es, indem er seine Söhne früh verheiratet oder sie nur verlobt und die kleine Braut — sie kann zwischen 6 Monaten und 13 Jahren sein — in seinem Hause erzieht, bis die Verheiratung stattfinden kann.

Neben der wirklichen Adoption kennen die Chinesen auch noch eine Scheinadoption, die sogenannte „trockene Adoption“. — Die Chinesen sind trotz ihrer uralten Kultur eines der abergläubigsten Völker der Erde. Sie meinen, die ganze Natur sei von Geistern, Genien und Teufeln belebt, und selbst ihr Altmeister Konfuzius bestritt nicht ihre Existenz, obgleich er sich nicht mit ihnen beschäftigte und den Ausspruch tat, man wisse noch viel zu wenig vom Leben, wie könne man da etwas vom Tode, vom Jenseits, von dem Himmel und der Hölle wissen. So nimmt man auch heute noch an, es könne nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn einer Familie die Kinder fortsterben. Die einen glauben, es sei dieselbe nicht lebensfähige Seele, die sich in einem bestimmten Mutterleib immer wieder verkörpern lasse, und suchen sie zu schrecken, indem sie dem zuletzt verstorbenen Kinde einen Arm oder ein Bein abschneiden. Sie hoffen, der lebensuntüchtigen Seele das Wiederkommen dadurch zu verleiden. „Die Geister haben es auf euch, auf die Familie Wang, abgesehen und gönnen euch keine Kinder. Schlagt den Teufeln ein Schnippchen und laßt euer nächstes Kind sofort von einer anderen Familie „trocken adoptieren“, wird der Wahrsager raten. Kommt nun noch ein Kind an, so wird Vater Wang zu seinem Freunde Li gehen und ihn bitten, das Kind trocken zu adoptieren. Mutter Li kocht dann sogleich 100 Dampfbrote, die man die „hundert Lebensjahre“ nennt, die das Kind erreichen möge. Die Dampfbrote bringt sie zur Familie Wang und tauft das Neugeborene oder ein noch vom Tode verschontes älteres Kind auf den Namen Li und auf einen anderen Vornamen um. Auch hängt sie dem Kind ein blaues Band um den Hals, auf dem soviel Käschstücke — Geldstücke — aufgereiht werden, als das Kind Lebensjahre zählt. Zum Schluß hängt sie noch ein kleines Schloß an das blaue Band, und nun ist das Kind gegen böse Einflüsse „verschlossen“. Jedes Jahr wird ein neues Käschstück hinzugefügt, bis das

Kind 15 Jahre alt geworden ist und unter bösen Einflüssen nicht mehr zu leiden hat. Man glaubt, die dummen Teufel merkten es nicht, daß die Familie Wang noch ein Kind besitzt, weil es nur noch auf den Namen Li hört. Das Kind nennt seinen Adoptivvater Trockenvater, dessen Frau Trockenmutter und deren Kinder Trockenbruder bzw. Trockenschwester. Durch die Trockenadoption wurden beide Familien miteinander verwandt.

Sterben in einer Familie nur die Söhne weg, Mädchen aber nicht, so gibt es noch einen Weg, die Geister hinters Licht zu führen: Man gibt dem Neugeborenen einen Mädchennamen, zieht ihm Mädchenkleider an, sticht ihm Löcher in die Ohren, läßt ihn Ohringe tragen und erzieht ihn bis zu seinem 15. Lebensjahre ganz als Mädchen — auch dieses Mittel gilt in China als unfehlbar und viele im Volk umlaufende Erzählungen erbringen den Beweis dafür.

WILH. CARL, Erfurt.

**Reminiscencias clásicas en tierras salvajes: La *γεγοβολα* en las Carolinas occidentales.** — La tienen de muchos años atrás en las Carolinas occidentales y con atribuciones de notable parecido a la de la antigua Grecia.

Desde luego se reúnen los ancianos en juntas particulares y secretas, a las que no pueden asistir más que ellos. Los ancianos son el cerebro de la tribu y como el cerebro dirigen y regulan y cohiben eficazmente, pero sin ser vistos. Largo tiempo hay que vivir entre estos indígenas para llegar a conocer la fuerza oculta, que mantiene tradiciones arcaicas y supersticiones inverosímiles a la vez que resiste con tenacidad digna de mejor causa a todo lo que parezca innovación, especialmente si coarta su desenfrenada libertad. Y esa fuerza oculta es el grupo de ancianos, la *γεγοβολα*.

Sin duda supone esto en el fondo la virtud del respeto a las canas instruídas por larga experiencia y la docilidad en ceder a los que pueden saber más. Pero entre salvajes esta sumisión puede ser fatal y así lo va resultando en la, digamos, innovación de abrazar la Fe católica. Contra esa oposición de los viejos luchamos; y a lo mejor no hallamos otras armas que rogar al Señor se lleve pronto a esos patriarcas y conservadores de la vida libre entre las selvas. Reunir algo a la gente ahora desperdigada en distancias enormes; acostumarla un poco al trabajo y otro poco a la limpieza; hacer que rompan con las leyes minuciosas y torpes que regulan todos sus actos etc. etc. cosas son de primera necesidad para la vida cristiana y aun la civil: pero no entran en uso, porque a la puerta están los ancianos que con sola su actitud de indiferencia indican a todos que hay que resistir a cuanto huela a extranjero; y sus indicaciones son mandatos terminantes.

A la *γεγοβολα* incumbe conservar la distinción de grados en la sociedad y evitar ingerencial destructoras del orden: y así no se atreverá ningún mozo, aunque sea de los de pluma de gallo en la cabeza como estilan los estirados de aquí, a pasarse a la categoría de hombre sin la aprobación de los ancianos. Confieren estos entre sí sobre si el tal pretendiente, dejadas las veleidades y muchacheces, es secretudo y sobre todo si ha llegado ya a ser discreto, o sea, si sabe decir y mantener el sí o el no cuando convenga a la tribu aunque sea contra la verdad. Si el mozo sale aprobado por la *γεγοβολα* podrá añadir algunos adornos, pero pocos, a su taparrabos y clavar en sus enmarañados cabellos una peineta que salga de la frente como medio palmo a manera de espolón de navío. Permitirse estos lujos, característicos del hombre ya aprobado, antes de consentirlo los viejos, podría costarle la vida al atrevido.

Pero lo curioso es la política de estos viejos en el arte de dejar al prójimo contento y engañado. Andan a vueltas las autoridades, y con buen celo por cierto, con varios problemas: uno es el de hacer vestir a los indígenas. Nunca contestan estos viejos que no, antes alaban el buen intento y sus ventajas; pero no hay que pasar adelante. En una ocasión les urgía apretadamente la autoridad para que se vistiesen: entonces estos viejos redomados le contestaron: Señor, tenéis razón sobrada y es caso de vestirse a la carrera. Gente joven y algo madura, el pueblo de hoy y de mañana que se vistan luego; pero a nosotros, a los viejos, al pueblo de ayer, permitidnos, Señor, que sigamos así los pocos días de vida que nos quedan; ni andar sabremos con la traba del vestido. Sea



así para vosotros, contestó la autoridad; pero que se vistan los demás. Que se vistan, contestaron a coro los viejos. Habían ganado la partida, pues ni uno se vestirá si los viejos no van delante con el ejemplo.

Insistiendo yo con uno de estos prohombres a que se vistiese, me contestó como emocionado y apelando a lo patético: Vestirme yo mientras mis hijos (los súbditos suyos) anden desnudos, no me lo consiente el corazón. Con esta astucia melodramática inventaba el círculo vicioso de no vestirse él pues no se vestían sus súbditos, y éstos no habían de vestirse pues no se vestía él.

Ejerce además la *yesgovola* inquisición sobre los jefes de tribu, sobre su proceder en el cargo, sobre si conviene conservarles la autoridad de por vida, como es lo ordinario, o deponerles luego. En tiempo de la dominación española y alemana, en que estos indígenas tenían armas, la *yesgovola* era como Señor de horca y cuchillo y se tomaba la justicia por sus manos sin temor al castigo, que les había de venir de lejos y tarde, dado que viniese. Aquí se ahogó un jefe de tribu, me decían socarronamente señalando un charquillo de poquísima profundidad: claro que se ahogó, pues lo ahogaron. Ahora los japoneses les han quitado las armas y han puesto tribunales bien organizados, pues tienen estas islas tan a la mano.

La *yesgovola* como es natural, vela también y sobre todo por la conservación de las fiestas y costumbres tradicionales; y en esto es donde mayor guerra padecemos, pues desdican tanto de la santidad cristiana. Por otra parte algunos que podrían favorecernos en este punto, ven en ello estética popular, como folk-lore, sin reparar en lo inmoral o reparando poco, antes a las veces permitiéndolo y aun fomentándolo. El Señor nos ayude con su gracia y todos con sus oraciones. Buena disposición hay en muchos y lo sé por larga experiencia en los varios puntos de las islas, que he visitado detenidamente. La atmósfera está perturbada con nubarrones de vicios y superstición; no será fácil se despeje tan pronto: pero las conversiones que se han obtenido ya, dan fundadas esperanzas de mejores días, sobre todo porque algunas han sido de gente principal y autorizada; y otras llevaban consigo dificultades especiales, como contradicción de toda la familia; y con todo se han logrado en buen número. Pidamos por su perseverancia, cosa difícil en todas partes, pero especialmente en estas islas.

JUAN PONS, S. J., Carolinas occidentales del Japón.

**Un curieux épisode d'histoire. Incursion dans le Rouanda (Kivou) des «Muets» ou «Couvreurs de toits en terre».** — «Muets», c'est ainsi qu'ils furent appelés, parcequ'ils parlaient une langue étrangère à laquelle les Banyarwanda ne comprenaient rien. Ils furent ensuite désignés sous le nom de «Couvreurs de toits en terre», parcequ'au lieu de bâtir, comme les Banyarwanda, des huttes en branchages couvertes d'herbes, ils construisaient les leurs en «pisé». En d'autres termes, ces étrangers enduisaient ou mieux tapissaient de terre les parois de leurs cases, qu'ils recouvraient de même, à la façon des «tembe» arabes. Or c'était là, un genre de bâtisse totalement ignoré des Banyarwanda, avant l'arrivée de ces envahisseurs.

Ces détails, ainsi que celui de leur couleur et quelques autres particularités, comme on le verra dans le cours du récit, frappèrent vivement l'imagination des Banyarwanda. Aussi leur souvenir est-il resté assez vivace dans le pays, bien que l'on n'ait pu en prendre connaissance que huit ans après l'arrivée des premiers missionnaires. Il y avait, en effet, à cela un motif, comme il sera dit plus loin.

La première famille qui vint s'établir dans la province du Bugoye, sur la rive orientale du lac Kivu, était originaire du Nduga, pays qui est au centre du Ruanda. Elle avait pour chef Macchumu, l'ancêtre de la puissante tribu des Bagwabiro<sup>10</sup>. Le Bugoye

<sup>10</sup> Rien que dans la province du Bugoye il y a bien près d'une quarantaine de tribus, ou groupes de familles, portant chacune un nom distinct qui les distingue les unes des autres. Les ancêtres de presque toutes ces familles, à part quelques rares exceptions sont originaires du Congo belge, de la partie occidentale du lac Kivu, connue sous le nom de Kamerounsi, Kashari, Kishari, puis de la partie Nord, désignée sous le nom de Bgisha. Ils vinrent successivement s'établir dans le Bugoye, c'est-à-dire sur la rive orientale du lac, et se mettre sous la protection de Macchumu ou de ses descendants.



était alors en grande partie couvert par la forêt de bambous qui se rétrécit toujours de plus en plus, sous la hache des indigènes, en quête de nouveaux champs.

Macchumu vint donc s'établir au Bugoye, avec la permission du roi du Rouanda. Mais à son arrivée, il trouva le pays situé près de la forêt, occupé depuis peu par un peuple inconnu, venu d'on ne sait où. Ils furent aussitôt désignés sous le nom indigène de *iBiragi*, c'est-à-dire Muets, à cause de leur langue qui était incompréhensible. Il n'était pas jusqu'au teint de leur visage qui ne fût nouveau pour eux, ce qui leur fit appliquer le nom de *iBituku* ou Rouges. C'est ainsi qu'on désigne encore aujourd'hui les Européens, auxquels on donne encore le nom de *aBera*, les Blancs. Bien d'autres détails ne manquèrent pas de frapper Macchumu et ses compagnons venus avec lui pour s'installer dans le pays. C'est ainsi qu'ils virent que ces étrangers (*abanyamahanga*) ne bâtissaient pas comme les Noirs. Leurs huttes étaient en terre, comme celles des Arabes et des Indiens d'aujourd'hui, qui vont s'établir pour leur commerce, partout, dans l'intérieur du pays. C'est pour cela encore qu'on leur applique le surnom de «Couvreur de toits en terre» (*Abassakazataka*) et que le pays qu'ils avaient envahi reçut dès lors, celui de *iBussakazataka*, c'est-à-dire l'endroit où l'on couvre les toits en terre. Ces différentes appellations connues de tout le monde, confirment bien le détail qui dit que les «Muets» étaient des bâtisseurs de huttes en terre.

De plus, ils avaient des pipes en cuivre. Le détail est peut-être exact. Mais il faut toutefois faire remarquer que les Banyarwanda ne connaissent pas d'autres métaux que le cuivre et le fer. Pour eux tous les autres métaux se ramènent, se rapportent ou au cuivre ou au fer; il n'y a pas d'autre terme, dans la langue du pays, pour les désigner.

Leurs houes, non plus, ne ressemblaient pas du tout aux leurs. Elles ne se terminaient pas en pointe, et ne s'adaptaient pas au manche de la même façon. Les pioches indigènes ont, en effet, la forme d'un cœur, et l'une des deux pointes, la plus effilée, s'adapte sur le manche troué au préalable, à l'une de ses extrémités.

Ils ajoutent que les Muets en se servant de leurs pioches, pouvaient même briser des pierres, sans aucun danger de brisure pour les houes elles-mêmes. Il en était de même de leurs haches. Tout cela pour dire que leurs instruments de travail étaient plus solides, parceque mieux travaillés, alors que ceux du pays sont assez mal forgés, vu l'emploi un peu simple et un peu primitif des moyens en action. Aussi cassent-ils facilement. C'est ce qui leur fit d'autant mieux remarquer la supériorité des houes et des haches des «Muets».

Le narrateur improvisé de qui les Missionnaires tiennent ce curieux épisode, fit remarquer qu'avant l'arrivée des Européens, il n'y avait pas de nom spécial, dans la langue du pays, pour désigner les étoffes<sup>11</sup>. Aussi, ajoutait-il, nous n'avons rien entendu dire de nos ancêtres, à ce sujet, pour nous fixer sur cette particularité. Ces étrangers devaient être assez nombreux parce qu'ils s'étaient installés sur un certain nombre de collines, telles que Nkama, Chanzarwe, Kizi, Munanira, Bugarama, Murambi. L'un de ces groupes s'était établi à Nyundo même, sur l'emplacement actuel de la mission, et avait pour chef un nommé *Kayumbu*.

Cela se passait sous le règne du roi Chilima, le trente et unième de la ligne royale qui en est à l'heure actuelle à son trente-huitième. Dans la famille des Bagwabi, depuis Macchumu son fondateur jusqu'à son successeur actuel, il s'est écoulé sept générations. Il est difficile de s'exprimer autrement, quand on veut parler des événements du temps passé. Les Noirs n'ont, en effet, pas autre chose que la tradition orale pour en fixer la date et le souvenir. Heureux doit-on s'estimer si on arrive à connaître le nombre des générations écoulées.

Macchumu donc, qui venait avec l'autorisation du roi, ne dût pas se trouver enchanté de voir la place déjà occupée par des inconnus, des étrangers, des *banyamahanga*, comme ils disent avec une nuance de mépris. Il y eût même bientôt des démêles entre

<sup>11</sup> Les Noirs ne portaient, en effet, que des peaux de bêtes, soit de vache; soit de chèvre, de mouton; soit aussi de chat tigre, et quelques uns des chefs seulement, de léopard. Les indigènes savent également employer l'écorce du ficus, qu'ils désignent sous le nom de *louboue* ou *impuzu*.

les Muets et ses propres gens à lui, à la rivière où l'on allait puiser de l'eau, de part et d'autre. Les «bâtisseurs de huttes en terre» en auraient même profité pour enlever des femmes et des jeunes filles. Et c'est là une détail typique et qui est bien dans les mœurs du pays, que celui de se quereller à la source ou à l'abreuvoir. Bien d'autres pays, en sont aussi là! C'en fût assez pour mettre le feu aux poudres. Deux individus, Lugenge et Mabanga, furent députés à la capitale, par Macchumu, pour se plaindre au roi Chilima. En plus du grief déjà cité, les envoyés firent valoir leur animosité, en ajoutant que c'étaient des étrangers, qu'ils ne parlaient pas comme les autres et qu'ils ne payaient aucun impôt au roi. Celui-ci donna aussitôt l'ordre de les chasser du pays.

La guerre éclata donc entre les deux races, mais les débuts ne furent pas heureux pour Macchumu qui perdit dans la mêlée, l'un de ses principaux lieutenants (serviteurs). Sans perdre courage il fit appel à tous ses voisins et à tous ses amis. Ses parents du Nduga, qui était son pays d'origine répondirent à son désir. Le roi lui fit envoyer tout ce qu'il fut possible de lever dans le royaume. Il lui vint de l'aide de tous les pays situés près du lac Kivu. Kibogera, Serutarira, Kassigabugama, Meramja et son frère Nyamushara, etc., etc., vinrent se mettre dans les rangs. Et les indigènes citent des noms historiques à n'en plus finir, ce qui montre que l'événement dût être grave et important et resta à jamais fixé dans leur mémoire. Kayovu le père des Bayovu actuels, et Kayasha, le fondateur d'une autre tribu dite des Bagasha, qui avaient suivi la fortune de Macchumu, étaient au premier rang.

Fort de leur appui, Macchumu se remit en campagne. Détail à noter et dont on ne connaît pas d'autre exemple dans le pays, c'est qu'on se servit de chiens pour les amener contre l'ennemi. Celui-ci fut enfin vaincu. Il en périt un grand nombre et les survivants quittant définitivement le pays s'enfuirent dans la direction de ce qui est devenu le Congo belge actuel, les uns du côté ouest, les autres par le Nord au loin du Byisha et de Tongo.

C'est ce qui valut à Macchumu et à ses descendants, les Bagwabi, de commander au nom du roi, toute la province du Bugoye<sup>12</sup>. Le pouvoir est effectivement resté dans cette famille jusqu'au jour où Muhumuza qui le détenait alors en 1892—1894 fut précipité du haut du rocher de Nkuri (qui se trouve sur la route du Mulera), dans la plaine de Lwankeri, aux pieds des volcans. Cette exécution eût lieu par l'ordre du roi Lwabusigiri, le père du roi actuel, sur une dénonciation quelconque, comme il y en avait tant tous les jours. C'est à partir de cette date que la domination des Bagwabi sur le Bugoye prit fin et passa aux mains des vrais Batusi (ou Hamites) qui jusqu'alors n'avaient pu y pénétrer du moins comme classe dirigeante.

Lors de la fondation de la mission de Nyundo, 29 avril 1901, les gens du pays, et en particulier le groupe des Bagwabi eurent grand peur. «Voilà, disaient-ils, les Blancs qui viennent venger leurs frères (les Muets), que nos pères ont expulsé.» Telle fut leur première pensée. Aussi gardèrent-ils longtemps la chose secrète. Ce fut par un heureux hasard que la nouvelle fut enfin ébruitée, et cela par le fait d'une sorte de «troubadour» indigène. Celui-ci ayant su qu'à la mission on s'intéressait aux choses du pays, et sachant aussi que le conteur n'y perdait généralement ni son temps, ni sa peine, fut le premier à nous en faire prendre connaissance. Mais cela ne fit ni l'affaire, ni la joie des descendants du chef Macchumu, qui chargèrent aussitôt de malédictions le malencontreux «barde» qui avait rompu le secret. C'était bien à tort.

Il est à croire que dans la dite famille des Bagwabi, il y ait encore quelques détails inédits sur le curieux épisode des Muets. Mais il est bien probable aussi, qu'ils n'éclairciront pas davantage le récit, qui restera sous forme d'énigme ou de problème, au moins durant quelque temps encore.

A. PAGÈS des Pères Blancs.

<sup>12</sup> Le Ruanda est en effet, divisé en un certain nombre de provinces, administrées par des chefs ou gouverneurs qui sont désignés par le roi lui-même. Le pouvoir dans ces provinces se transmet généralement par descendance, mais le roi peut y contrevenir s'il le veut. C'est un peu la féodalité du Moyen-Age, dont on n'a pas eu trop à se plaindre, malgré l'arbitrage incontestable du roi et des chefs, puisque grâce à cet état de choses il règne un certain ordre et une certaine justice dans le pays.

**Aus einem Briefe von Prof. Dr. B. Struck.** — Buschlager Bulora, den 15. Dezember 1930. c/o Kentge und Nicola, Bissao (Guinea Portugueza).

Sehr verehrter Herr Professor!

Ein freundlicher Zufall fügte es, daß Ihr sehr gütiger Brief vom 19. v. M. mir gerade in dem Augenblicke zukam, als wir am 11. Dezember früh von Bissao ausrückten. So erhielt ich Ihre guten Wünsche gerade im besten Augenblick.

Wir sind über die vorderen, schon ziemlich einerseits durch die Lohngängerei zur Küste, anderseits durch Mandingo beeinflussten Balanta hinweg gleich in den äußersten Osten gegangen, der erst vor zwei bis drei Jahren erschlossen worden ist, und sitzen jetzt mitten zwischen vier der charakteristischen Weiler, die zusammen je ein Namen tragendes Dorf bilden. Der Punkt liegt auf der Karte (s. z. B. STIELER) etwa 8 km nördlich bis nordnordwestlich der Endigung des breiten Gebaästuars, jedes Dorfes auf seinem Höhenrücken, der von den anderen durch 1 bis 1½ km breite Sumpfebenen getrennt ist, die nach dem Geba hin in Nordsüd-Richtung auslaufen. Ein nettes Völkchen, heller und physiognomisch durchaus verschieden von den westlichen Stämmen (wie natürlich auch von den Mandingo), alles in allem ganz weit von den üblichen, meist an der Casamance gemachten Beschreibungen abweichend. Da der einzige kreolsprechende Mann dieser Weiler ein Trunkenbold, Hampelmann und Kümmerling ist, habe ich die Spracharbeit mit einem prächtigen jungen Kerl begonnen, ohne jedes gegenseitige Verständigungsmittel, aber schon einiges herausgebracht. Der Lautbestand ist äußerst schwierig: geflüsterte Auslautkonsonanten, Kehlverschlüsse, Pressungen (ö, ü), verschluckte Vokale usw. Die Nominalklassen machen sich meist erst im Anlaut des Bestimmungswortes geltend. Nach KOELLE und den zwei vorhandenen portugiesischen Wörterlisten kann man sich keine Vorstellung machen, wie die Sprache wirklich klingt. Ethnographisch haben wir in den paar Tagen schon rechtes Glück gehabt: zwei- und dreiteiliges Xylophon (wie Baining) ist das Hauptinstrument, das ringsum jeden Abend geklimpert wird, und soll auch als „Telegraph“ dienen, was später zu verfolgen ist; Schlitztrommel (sic!) in zwei Größen werden nur bei Begräbnisfeiern geschlagen, dies und deren Details konnte ich ausflugsweise zwei Dörfer östlich selbst sehen, leider ohne Phonographen mitzubringen. Bemerkenswert auch die Unzahl verschiedener Hausgrundrisse, die sich unter denselben flachen Kegeldächern verbergen. Die oft in schwarz und weiß linear bemalten, gelegentlich auch mit Lehmreliefs verzierten Reisspeicher sind in dieser Zeit (alles zwei bis drei Wochen später als in sonstigen Jahren) noch im Bau. Ferner eigene Kochhütten, Hühnerhütten und fast für jede Familie eine kleine Kulthütte, zirka 1 m hoch, für den *Wúlè*. Es gibt Familien-*Wúlè* für Krankheit, Bezirks-*Wúlè* für Regen. Äußere Zeichen der ersteren teils kurze Pflöcke, roh oder Kopfende abgekerbt, teils geschnitzte Zwei- oder Dreispitze, beides an der Hüttenwand solid in die Erde eingelassen. Der gesehene Bezirks-*Wúlè* wird durch einen auffallenden, halbverkohlten und abgestorbenen Baum seitab der Ortschaft repräsentiert. Feldarbeit *ûû*, bei den nordwestlich angrenzenden Kumante (in der Literatur völlig unbekannt) *φφ* usw., usw. Sie sehen also, wie lohnend dieser erste Ansatz sich schon gestaltet, leider drängen sich die Beobachtungen zum Wirbel und nur ein wirklich langer Aufenthalt könnte alles einigermaßen erfassen.

B. STRUCK.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

Auf einer Gürtelscheibe aus Hadersleben hat FR. RÖCK nicht nur ein sicheres Kalenderbild der germanischen Vorzeit nachgewiesen, das Bild ist auch unter allen seinen Verwandten das deutlichste und älteste. Es geht auf die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. zurück. Die Zahlen 27 und 33 kommen darauf in verschiedener Form je zweimal zum Ausdruck. Erstere Zahl weist auf die 27 Tage der Sichtbarkeit des Mondes während eines synodischen Umlaufes hin, die zweite soll die Zahl der Tage auf zwei ganze Monate ergänzen, dadurch, daß die zweimal drei Tage der Unsichtbarkeit den 27 Tagen zugezählt werden. Die ganze Summe ( $4 \times 30$ ) stellt also eine Jahreszeit von vier Monaten dar, so wie sie damals gebräuchlich war (ein drittel Jahr). Die Untersuchung enthält außerdem wichtige allgemeine Bemerkungen über die Zeitrechnung verschiedener Völker. Sein Endurteil über den nordischen Kalender faßt RÖCK so zusammen: „Die altgermanischen Neuner-Leute besaßen demnach nicht nur ein bloßes Naturjahr, sondern bereits eine regelrechte Zeitwährung und regelten die Zeitordnung durch Beobachtung der Mondwechsel und der Gestalten des Mondes, welche zu einer geordneten Zeitbestimmung und Zeiteinteilung führte. Die germanischen Neuner-Leute der ältesten Bronzezeit standen somit, was den Kalender betrifft, bereits auf einer recht beträchtlichen Kulturhöhe. Falls sich BORK's Aufstellungen über das gegenseitige Verhältnis zwischen der arischen Neuner-Woche und den altorientalischen Planetenreihen als richtig erweisen sollte, wäre sogar eine kulturelle Beeinflussung der altorientalischen Hochkulturen durch den Mondkalender arischer Völker aus Alteuropa nachweisbar.“ (Mannus, 21 [1929], 201—219.)

### Europe et Généralités.

Sur une rondelle de ceinture provenant d'Hadersleben, M. FR. RÖCK, a découvert une représentation certaine de calendrier prégermanique; cette représentation est en outre la plus claire et la plus ancienne de toutes celles qui sont de la même famille. Elle remonte vers le milieu du deuxième millénaire avant J.-Chr. Les nombres 27 et 33 s'y trouvent chacun deux fois dans des formes différentes. Le nombre 27 fait allusion aux 27 jours où la lune reste visible pendant une révolution synodique, le nombre 33 doit compléter le nombre des jours en vue d'obtenir deux mois complets en ce sens que les deux fois trois jours où la lune reste invisible sont ajoutés aux 27 autres jours de chaque mois. Le nombre total ( $4 \times 30$ ) représente donc une saison de quatre mois, telle qu'elle était en usage à cette époque (un tiers d'année). L'étude en question contient en outre des remarques importantes d'une portée générale sur l'ère de différents peuples. Voici comment M. RÖCK résume son jugement final sur le calendrier septentrional. «Les gens à semaine de neuf jours de l'ancienne Germanie n'avaient donc pas seulement une année purement naturelle, mais déjà une ère conforme aux règles, et ils réglaient la succession des époques par l'observation des phases et formes de la lune, ce qui leur inspira une détermination et une division bien disposée du temps. Il s'en suit donc que les gens à semaines de neuf jours de la première période de bronze en Germanie, occupaient déjà, en ce qui concerne le calendrier, un degré assez élevé de civilisation. Si l'hypothèse de M. BORK sur les relations réciproques entre la semaine de neuf jours chez les Ariens et les séries de planètes chez les anciens Orientaux pouvait être démontrée exacte, on pourrait même en déduire une influence culturelle du calendrier lunaire de peuples ariens de l'antique Europe sur les cultures élevées de l'antique Orient.» (Mannus, 21 [1929], 201—219.)

Über die Vorgeschichte des Filzes schreibt BERTHOLD LAUFER. Die Filzproduktion ist schon sehr alt, sowohl in Asien als in Europa. Sie fehlte gänzlich in Afrika und Amerika. Die Verwendung des Filzes war am intensivsten bei den Nomadenstämmen Asiens. Von diesen lernten ihn dann die Chinesen, Inder und Griechen kennen, während die Römer Sache und Wort von ihren Meistern, den Griechen, übernahmen. Da ferner bei den zivilisierten Völkern der Filz nur ein Nutzprodukt ist, das übernommen wurde, weil es praktisch und nützlich ist, während er bei den Nomaden mit religiösen und zeremoniellen Gebräuchen verwachsen ist, müssen wir wohl den asiatischen Nomaden die Erfindung des Filzes zuschreiben. Der Verfasser gibt dann einen Überblick über das Auftreten, den Gebrauch und die Herstellung des Filzes in China, Indien, Tibet, bei den Iranern und Türken, den Mongolen, Griechen und Römern. (*American Anthropologist*, N. S. XXXII [1930], 1—18.)

W. KOPPERS gewinnt aus einer Untersuchung über Das Problem der Entstehung der Tierzucht (Vorträge des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien, 69. Jahrg., 1929, 31—68) als Hauptresultat, daß die Tierzucht als die „Leistung eines bestimmten Kulturkreises und damit als einmalige Errungenschaft in der Menschheitsgeschichte“ anzusehen ist. Herd und Heimat dieser Hirtenkultur umfaßt vor allem die protosamojedische und urturko-tatarische Völkergruppe, was besagt, daß wenigstens die Motive und Impulse zur Domestikation der verschiedenen Haustiere von hier aus ihren Ausgang genommen haben. Eine Ausnahme könnte hier nur der Hund bilden, der heute schon überall in der Urkultur vertreten ist, wenn auch seine Verbreitung daselbst doch wieder solche Lücken aufweist (so fehlte er ursprünglich den Andamanesen und Tasmaniern), daß seine Domestizierung wohl nicht in die eigentliche Urzeit verlegt werden darf. Jedenfalls brachte aber die Zucht des Hundes noch nicht eine so wesentliche Umgestaltung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gemeinschaftslebens mit sich, wie dies bei der Inzuchtname des Rens und später dann

La préhistoire du feutre est étudiée par M. BERTHOLD LAUFER. La production du feutre est déjà fort ancienne, en Asie comme en Europe; elle n'était pas connue du tout en Afrique et en Amérique. Son emploi était le plus répandu chez les tribus nomades de l'Asie, qui le firent connaître aux Chinois, aux Indiens et aux Grecs, tandis que les Romains en apprirent le nom et la chose par les Grecs, leurs maîtres. Et comme le feutre n'est pour les peuples civilisés qu'un produit dont on savait tirer du profit et qu'on adopta comme pratique et utile tandis que les nomades l'ont entouré de coutumes religieuses et cérémonielles, il nous faut bien en attribuer l'invention aux nomades asiatiques. L'auteur ajoute à ces explications un aperçu sur la présence, l'usage et production du feutre en Chine, dans l'Inde, au Tibet, chez les Iraniens et les Turcs, les Mongols, les Grecs et les Romains. (*American Anthropologist*, N. S., XXXII [1930], 1—18.)

L'examen du Problème de l'origine de l'élevage du bétail (Conférence de la société pour la propagation des sciences naturelles à Vienne, 69<sup>e</sup> année, 1929, 31—68) a permis au P. G. KOPPERS de conclure principalement que l'élevage du bétail doit être considéré comme le «fait d'un cercle culturel déterminé et par conséquent comme acquisition faite une fois pour toutes dans l'histoire de l'humanité». C'est surtout le groupe de peuplades protosamoyèdes et turco-tatares primitives qui forme le foyer et la patrie de cette culture de pasteurs; en d'autres termes c'est chez ces peuplades que du moins les motifs et les impulsions tendant à la domestication des différents animaux ont pris leur point de départ. Seul le chien pourrait faire une exception, attendu que, d'après l'état actuel de nos connaissances, il se trouve partout dans la civilisation primitive, bien que sa répartition y présente de telles solutions de continuité (il manquait p. ex. à l'origine chez les Andamanais et les Tasmaniens) que sa domestication ne peut pas aisément être fixée à l'époque proprement primitive. En tout cas l'élevage du chien n'a pas eu pour conséquence une transformation aussi radicale de la vie sociale et économique que

des Pferdes im arktisch-baltischen Kulturgebiete der Fall war. Die Zucht des Rindes vollzog sich in einer weiter entwickelten mutterrechtlichen „Tertiärkultur“, die in den Regionen des südlichen und zentralen Asiens beheimatet war. Im Einklang mit älteren kulturhistorischen Anschauungen wird die Zugehörigkeit des Schweines zur freimutterrechtlichen Kultur bestimmt. Die Zucht des Esels bildet schließlich nur ein Substitut für die Pferdezücht. — Der Einbruch der Hirtenkulturen in die klassischen Kulturstätten bedingte eine Periode hochgesteigerten Ausbaues der sozialen und wirtschaftlichen Gliederung der Menschheit, den Anbruch eines wahren Herrenzeitalters. So führt die Untersuchung der Tierzuchtfrage „in die eigentliche und entscheidende Werkstatt der menschlichen Kulturgeschichte hinein“.

Eine kleine interessante Studie aus dem Gebiete der vergleichenden Ortungskunde veröffentlicht Dr. FRITZ RÖCK über Neunmalneun und Siebenmal sieben. Der Verfasser schreibt u. a. über: Periode der Neunmalneun in China. Sternjahr von 324 Tagen (Indien, China, Mexiko) als tarnzeitenloser Jahrkörper eines freien Mondjahres. Schleppzeit. Morgensternjahr von 324, Abendsternjahr von 260 Tagen. Periode der Siebenmal sieben in China. Siderisches Venusjahr von 224 Tagen. Sonnenmondjahr von 364 Tagen. Beziehung des Neunmalneun zu Leben, Wachstum und Erneuerung. Beziehung der Periode der Siebenmalsieben zu Tod und Trauer. (Mittlg. d. Anthr. Ges. in Wien, LX [1930], 320—330.)

## Asien.

In der von HANS FINDEISEN im Selbstverlage (Berlin, NW. 40, Döberitzerstraße Nr. 1) herausgegebenen Zeitschrift „Der Weltkreis“, dem Mitteilungsblatt der „Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften“, Berlin, publiziert Doktor HANS FINDEISEN über die paläolithische Station am Afontowberg bei Krasnojarsk (Sibirien). Es handelt sich im wesentlichen um die im Jahre 1923 an der genannten

Anthropos XXVI. 1931.

l'élevage du renne et plus tard du cheval dans l'aire culturelle arcto-baltique. L'élevage du bœuf s'est fait dans une «civilisation tertiaire» matriarcale plus développée et originaire des régions de l'Asie méridionale et centrale. D'accord avec des théories historico-culturelles antérieures, l'auteur attribue le porc à la culture matriarcale libre. L'élevage de l'âne ne forme en fin de compte qu'un remplacement de l'élevage du cheval. L'irruption des cultures de pasteurs dans les territoires de culture classique a provoqué une période d'élaboration intense de la structure sociale et économique de l'humanité, l'avènement d'une vraie époque supérieure. C'est ainsi que l'examen du problème de l'élevage des bestiaux permet de pénétrer «dans le laboratoire proprement dit et définitif de l'histoire de la civilisation humaine».

C'est une intéressante petite étude tirée du domaine de l'orientation sur le temps et l'espace que publie M. le Dr. FRITZ RÖCK sur neuffoisneuf et septfoissept. L'auteur traite entre autres des sujets suivants: la période des neuffoisneuf en Chine; l'année sidérale de 324 jours (Inde, Chine, Mexique) comme ensemble d'une année lunaire libre dépourvue d'époques impossibles à déterminer; la période à la remorque; l'année de l'étoile du matin de 324, de l'étoile du soir de 260 jours; la période des septfoissept en Chine; l'année sidérique de Vénus de 224 jours; l'année solaire-lunaire de 364 jours; les rapports du neuffoisneuf avec la vie, la croissance et le renouvellement; les rapports de la période du septfoissept avec la mort et le deuil. (Mittlg. d. Anthr. Ges. in Wien, LX [1930], 320—330.)

## Asie.

Dans la revue «Der Weltkreis» publiée par M. HANS FINDEISEN aux frais de l'auteur (Berlin, NW. 40, Döberitzerstraße No. 1), organe de la «Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften», Berlin (association pour l'ethnologie et les disciplines apparentées, Berlin), M. le Dr. HANS FINDEISEN fait une communication sur la station paléolithique aux pieds du mont Afontow près Krasnojarsk (Sibé-



Fundstelle vorgenommenen Grabungen der beiden russischen Professoren AUERBACH und SOSNOWSKIJ. FINDEISEN beschränkt sich auf eine inhaltliche deutsche Wiedergabe der russischen, schwer erreichbaren Publikation der genannten Professoren. Die Ausgrabungen, die für die noch so schlecht bekannte Vorgeschichte Sibiriens und Asiens überhaupt von grundlegender Bedeutung sind, brachten paläolithische Artefakte aus Stein und Knochen in relativ großer Anzahl zutage. Der russischen wie der deutschen Publikation sind die gleichen vier Bildtafeln beigegeben. (Der Weltkreis, I [1929—1930], 95—123.)

MARY LEVIN schrieb über Leichenmumifikation und -verbrennung in Indien. Die Toten aus fürstlichen Geschlechtern werden in Indien vielfach zuerst mumifiziert und dann verbrannt. Ist das paradox: zuerst Konservierung, dann Vernichtung? Nein, denn beide hängen als sich gegenseitig ergänzende Stücke innerlich zusammen. Das belebende Prinzip alles Vitalen ist die Sonne. Der Sonne Vertreter auf Erden als Lebensprinzip ist das Feuer. Darum wird der Leichnam verbrannt, um dadurch dem Toten neues, unvergängliches Leben zu geben. Die Indier kennen keine selbständige Seele im europäischen Sinne; sie kennen nur ein Lebensprinzip, das notwendig eines Trägers bedarf und nicht für sich allein existieren kann. Darum kann auch das neue unvergängliche Leben, das der Tote durch das Feuer empfängt, nicht für sich allein sein (etwa im Sinne einer substantiellen Seele), sondern ist auf einen Körper als Träger des Lebensprinzips angewiesen. Darum das Bestreben, auch den Körper unvergänglich, ewig dauernd zu machen durch die Mumifikation. Ein solcher mumifizierter Körper kann durch die Verbrennung (also durch Feuer) das neue unvergängliche Leben empfangen. So widerstreiten Mumifikation und Verbrennung sich nicht, sind vielmehr in den Gedanken des Indiers die integrierenden Teile eines einheitlichen Ganzen. (Man, XXX [1930], 18, 32 und 48.)

In einer interessanten Studie beschäftigt sich Univ.-Doz. Dr. ROBERT HEINE-

rie). Il s'agit proprement des fouilles pratiquées dans cet endroit en 1923 par les deux professeurs russes AUERBACH et SOSNOWSKIJ. L'auteur se contente d'une reproduction en allemand du contenu de la publication russe si difficilement accessible des deux professeurs en question. Ces fouilles, d'une importance capitale pour la préhistoire si mal connue de la Sibirie et de l'Asie en général, mirent au jour des produits artificiels paléolithiques en pierre et en os en nombre relativement élevé. Les quatre mêmes planches sont ajoutées à la publication en langue allemande comme à celle en langue russe. (Der Weltkreis, I [1929—1930], 95—123.)

Mme. MARY LEVIN nous entretient de la momification et de l'incinération des cadavres dans l'Inde. Pour un grand nombre de défunts appartenant à des familles princières on pratique d'abord la momification, puis l'incinération. Ce fait ne semble-t-il pas paradoxal: d'abord des soins pour la conservation, puis l'anéantissement? Eh bien non, car les deux opérations sont étroitement liées parce qu'elles se complètent mutuellement. Le principe vivifiant de tout être vivant, c'est le soleil. Le représentant du soleil ici-bas comme principe de vie, c'est le feu. Voilà pourquoi le cadavre est incinéré afin de procurer au défunt de cette manière une vie nouvelle, immortelle. Or, les Indiens ne connaissent pas d'âme subsistant par soi-même au sens européen; ils ne connaissent qu'un principe de vie qui ne peut pas exister par soi-même et qui a donc absolument besoin d'un support. C'est pourquoi la nouvelle vie immortelle que le défunt obtient au moyen du feu ne peut pas non plus exister par soi-même (p. ex. comme l'âmesubstance), mais est réduite à se servir d'un corps comme support de ce principe de vie. D'où les efforts pour rendre le corps par la momification lui aussi impérissable, éternel. Ce corps momifié peut obtenir la nouvelle vie sans fin par l'incinération, donc par le feu. C'est ainsi que la momification et l'incinération ne s'excluent pas, mais forment plutôt pour l'Indien les éléments intégraux d'un tout uniforme. (Man, XXX [1930], 18, 32 et 48.)

Dans une étude intéressante, M. ROBERT HEINE-GELDERN, chargé de cours.

GELDERN mit Weltbild und Bauform in Südostasien. Er weist hin auf den tatsächlichen engen Zusammenhang zwischen dem Makrokosmos und Mikrokosmos, zwischen dem Weltbild der Südasiaten und deren Bauten aus älterer und neuerer Zeit. Die Frage, ob zwischen den Stufenbauten Indiens und Südasiens und denen Altbabyloniens ein innerer Zusammenhang besteht, kann der Verfasser mit guten Gründen bejahen, indem er auf die gemeinsamen, den Bauformen zugrunde liegenden Gedanken und religiösen Vorstellungen hinweist. Zwar fehlen die architektonischen Zwischenglieder, aber HEINE-GELDERN glaubt, und wohl mit Recht, „daß indische Holzbauten, deren Form erst später wieder in Stein und Ziegel übertragen worden ist, die Zwischenglieder zwischen den Stufenbauten Babyloniens und denen Südasiens gebildet haben“. (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens, IV [1930], 28—78.)

In einem Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur versucht WILHELM KOPPERS eine Verbindung zwischen Tungusen und Miao herzustellen. Er weist darauf hin, daß die ursprüngliche Heimat der Tungusen nach den Forschungen von SHIROKOGOROFF in China lag und andererseits bei den Miao Traditionen und Beziehungen nach Norden führen. In ethnologischer wie anthropologischer Hinsicht gibt es nun zahlreiche Anzeichen, die wohl für eine Verwandtschaft der beiden Völkergruppen sprechen, zumal sich beide von ihren heutigen Nachbarn deutlich abheben. Insbesondere die für das sibirische Klima wenig geeignete Kleidung der Tungusen weist nach Süden und erinnert an die der Miao. Auch wirtschaftlich und soziologisch fehlt es nicht an Parallelen. So gewinnt die These an Wahrscheinlichkeit, daß wir in den Tungusen und Miao Teile der Urbevölkerung Chinas zu sehen haben, die von den aus dem Westen vorrückenden Trägern der altchinesischen Kultur vor etwa 3000 bis 4000 Jahren nach Norden bzw. Süden gedrängt wurden. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 306—319.)

à l'Université, s'occupe de la question de l'idée du monde et de la forme constructive dans le Sud-Est de l'Asie. Il signale la connexion étroite qui existe de fait entre le makrokosmos et le mikrokosmos, entre l'idée du monde que se font les Asiates du Sud-Est et leurs constructions autrefois et aujourd'hui. La question de savoir s'il existe des rapports intrinsèques entre les monuments à degrés de l'Inde et du Sud-Est de l'Asie et ceux de la vieille Babylonie peut être à bon droit affirmée par l'auteur qui relève les idées et représentations religieuses communes se trouvant à la base des formes constructives. Les intermédiaires architecturaux font défaut, il est vrai, mais M. HEINE-GELDERN pense, et à bon droit je pense, «que des constructions indiennes en bois, dont la forme n'a été reproduite que plus tard en pierre et en brique, ont servi d'intermédiaires entre les constructions à degrés de la Babylonie et celles du Sud-Est de l'Asie». (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens, IV [1930], 28—78.)

Comme contribution au problème de la complexité de la civilisation de l'ancienne Chine, WILHELM KOPPERS essaie d'établir des rapports entre les Toun-gouses et les Miaos. Il signale le fait que d'après les recherches de SHIROKOGOROFF la patrie primitive des Toun-gouses se trouvait en Chine et que d'autre part chez les Miaos traditions et relations montrent vers le Nord. Au point de vue ethnologique et anthropologique il existe de nombreux indices qui semblent plaider en faveur d'une parenté des deux groupes de peuplades d'autant plus que les deux se distinguent nettement de leurs voisins actuels. Ce sont surtout les vêtements des Toun-gouses peu faits pour le climat de la Sibérie qui nous font penser au Sud et nous rappellent ceux des Miaos. Il ne manque pas non plus de parallèles du côté économique et social. Et c'est ainsi que devient plus probable la théorie qui prétend qu'il faut voir dans les Toun-gouses et les Miaos des éléments de la population primitive de la Chine, et qu'ils ont été refoulés vers le Nord, resp. le Sud il y a environ trois à quatre mille ans par les représentants de la civilisation de l'antique Chine s'avancant de l'Ouest.

Zur Frage des Rentiernomadismus bemerkt FRITZ FLOR, daß dieser offenbar bei den Protosamojeden entstanden ist und sich dann vom Westen nach Osten verbreitet hat. Er weist nach, daß die gesamte nordostsibirische Rentierzucht auf korjakischen Einfluß zurückzuführen ist, in der urkorjakischen Kultur selbst jedoch noch fehlte, und „die heutigen Rentierkorjaken auf ein korjakisiertes Renhirtenvolk zurückgehen“. Ebenso haben die Tungusen die Zucht des Ren ursprünglich nicht gekannt und erst bei ihrem Vordringen nach Norden von Rentierhirten übernommen. Ein Zentrum der Rentierzucht, vielleicht sogar ihre „Urheimat“ scheint in den sajanischen Alpen zu liegen; in enger Verbindung mit der Renzucht der Sajan-Samojeden steht die der Juraken, eine nach Norden abgewanderte „Urform“ des Rentierhirtentums. Nach allem wird es wahrscheinlich, daß die Rentierhirtenkultur aus der protoeskimoischen stammt und in Asien dem Pferdenomadentum vorangegangen ist. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 293—305.)

### Afrika.

Einen interessanten und wertvollen Beitrag über die afrikanischen Hoheitszeichen hat uns WILLY SCHILDE in einer ausführlichen, mit drei Karten illustrierten Untersuchung geschenkt. Die Insignien, die von der verschiedensten Art sind, geben uns ein deutliches Bild von den Stützen und Anfängen der Häuptlingsmacht in Afrika. „Darüber hinaus wurden ganz unerwartet kulturelle Beziehungen klar, die sich dem theoretisch ganz unvoreingenommenen Bearbeiter förmlich aufdrängten. Gleiche Ergebnisse bei FROBENIUS, SCHEBESTA („Anthropos“, XXI) und H. BAUMANN dienen der gegenseitigen Bekräftigung.“ (Zeitschr. f. Ethnologie, LXI [1929], 46—152.)

Unter dem Titel: Sind die Masai Semiten? gibt W. SCHMIDT eine kriti-

(Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 306—319.)

A propos de la question des nomades éleveurs de rennes, M. FRITZ FLOR fait observer que cette civilisation a manifestement pris naissance chez les Proto-Samojèdes pour se répandre ensuite de l'Ouest vers l'Est. Il prouve que l'élevage du renne dans le Nord-Est de la Sibérie doit être attribué dans son ensemble à l'influence des Korjakes, qu'il manquait encore dans la culture korjaque primitive, et que «les Korjakes éleveurs de rennes à notre époque remontent à une tribu de pasteurs de rennes devenue korjaque». C'est encore le cas des Toungouses qui n'ont pas connu l'élevage du renne au commencement et ne l'ont adopté que plus tard par l'intermédiaire de pasteurs de rennes en pénétrant vers le Nord. Il semble qu'un centre de l'élevage du renne, peut-être même sa patrie primitive, se trouve dans les Alpes sajaniques. L'élevage du renne chez les Samojèdes sajaniques est intimement lié à celui des Jurakes, «forme primitive» de pasteurs de rennes émigrés vers le Nord. Somme toute, elle devient probable, l'opinion que la culture des pasteurs de rennes provient de celle des Protoesquimaux et qu'elle a précédé en Asie la civilisation des nomades éleveurs de chevaux. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 293—305.)

### Afrique.

Dans un article détaillé et illustré de trois cartes, M. WILLY SCHILDE nous a fourni une contribution intéressante et précieuse sur les insignes de noblesse en Afrique. Ces insignes, appartenant aux genres les plus différents, nous donnent une bonne idée des soutiens et des débuts de la puissance des chefs en Afrique. «Outre cela on a constaté, sans s'y être attendu le moins du monde, des relations culturelles qui s'imposaient littéralement à l'observateur sans idées préconçues. Des résultats analogues chez FROBENIUS, SCHEBESTA („Anthropos“, XXI) et H. BAUMANN contribuent à se corroborer mutuellement.» (Zeitschr. f. Ethnologie, LXI [1929], 46—152.)

Les Masai sont-ils sémites? Tel est le titre d'un travail où le G.



sche Übersicht der über dieses Problem bestehenden Meinungen und des vorhandenen Materials, ohne es selbst endgültig entscheiden zu wollen. Er hält die von MERKER bei den Masai gefundenen, den biblischen Berichten ähnlichen Sündenfall- und Sintflutmythen, wenn auch durch christlichen Einfluß etwas modifiziert, doch für echt, betont aber, daß sich daraus noch keineswegs auf einen Zusammenhang mit semitischer Urtradition schließen lasse, sondern derartige Überlieferungen bei den niloto-hamitischen und nilotischen Stämmen gar nichts Auffallendes sind. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 331—342.)

E. PITTARD (L'Anthropologie, XXXIX [1929], 233—261) veröffentlicht weitere Daten über seine Untersuchungen an Buschmannschädeln. Der Längenbreitenindex des Schädels beträgt bei Männern 75·46, bei Weibern 76·90. Die Zahl der Brachykephalen ist gering; der höchste Index ist 86·71 bei einer Frau. Die Schädel sind fast durchwegs sehr niedrig. Die Okzipitalregion ist mächtig. Die Buschmänner sind im Durchschnitt mesognath, nicht prognath. Die Kapazität ist hoch (männlich 1476, weiblich 1357).

WALTER HIRSCHBERG, Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau. (Zeitschr. f. Ethnol., LXI, Heft 4/6, 321—337.) Der Verfasser versucht die Verbreitung einer bestimmten Form der Plejaden-Beobachtung dem Einfluß arabisch-persisch-indischer Kultur zuzuschreiben, die im 8. bis 10. Jahrhundert besonders an der Ostküste Afrikas wirksam wurde und von da nach dem Inneren des Kontinentes sich verbreitete. Die Möglichkeit eines weitaus älteren Vorkommens der Plejaden-Beobachtung, wie dies z. B. in Nordafrika der Fall ist, wird ohne weiteres zugegeben. Für die Verbreitung der Plejaden-Idee durch die arabisch-persisch-indische Hochkultur sprechen folgende Gründe: Die einheitliche Auffassung von den Plejaden, die der der Araber des Mittelalters entspricht. Verschiedene Kalenderelemente und -formen, die im Bereiche arabisch-persischer und indischer Kultur an der Ostküste im Verein mit den Plejaden auftreten. Die geschlossene

SCHMIDT donne un aperçu critique des opinions sur ce problème et des documents qui s'y rapportent, sans vouloir lui-même le résoudre définitivement. Il tient pour authentiques les mythes de la chute originelle et du déluge trouvés par M. MERKER chez les Masai et analogues aux récits de la Bible, bien qu'il les croie quelque peu modifiés par des influences chrétiennes. Mais l'auteur fait observer qu'on ne peut pas du tout se prévaloir de ces ressemblances pour en inférer des rapports avec la tradition sémitique primitive, et qu'au contraire ces espèces de traditions n'ont rien d'étonnant chez les tribus niloto-hamitiques et nilotiques (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LX [1930], 331—342.)

M. E. PITTARD publie (L'Anthropologie, XXXIX [1929], 233—261) de nouvelles contributions à l'étude craniologique des Boschimans. L'index de longueur-largeur du crâne est de 75·46 chez les hommes, de 76·90 chez les femmes. Le nombre des brachycéphales est peu important; l'index le plus élevé est de 86·71 chez une femme. Les crânes sont presque tous très bas, la région de l'occiput est puissante. En moyenne les Boschimans sont mesognathes, pas prognathes. La capacité est élevée (masculin 1476, féminin 1357).

WALTER HIRSCHBERG, Les Pléiades en Afrique et leurs rapports avec l'agriculture. (Zeitschr. f. Ethnol., LXI, fasc. 4/6, 321—337.) L'auteur essaie d'attribuer le fait qu'une certaine forme de l'observation des pléiades est très répandue, à l'influence de la culture arabe-perse-indienne qui se fit sentir du 8<sup>e</sup> au 10<sup>e</sup> siècle surtout sur la côte orientale de l'Afrique et se répandit de là vers l'intérieur du continent. La possibilité d'un usage beaucoup plus ancien de l'observation des pléiades, comme c'est p. ex. le cas dans l'Afrique du Nord, est admise sans la moindre hésitation. Que la culture arabe-perse-indienne ait contribué à répandre l'idée des pléiades, c'est une hypothèse qui est confirmée par les motifs que voici. D'abord par la conception uniforme des pléiades correspondant à celle des Arabes au moyen-âge. Ensuite par différents éléments et certaines formes du calendrier que l'on rencontre dans le domaine de la culture arabe-perse-indienne sur la

Verbreitung (Ost- und Südafrika), die auf ein junges Eindringen der Plejaden-Idee hinzuweisen scheint. Die Viehzüchter kommen als sekundäre Verbreiter der Plejaden-Idee in Betracht

J. VAN WING berichtet einen sehr instructiven Fall über die schwarze Magie (*Kindoki*), wie solche ohne jeden Fetisch auf eine andere Person wirksam wird. Die fetischfreie schwarze Magie kann nur unter Gliedern desselben Clans in der Mutterfolge wirksam sein; das gleiche Blut scheint also der Träger der Magie zu sein. Die Ursache solcher Magie unter Verwandten ist gewöhnlich Eifersucht. Einen solchen Fall legt er im einzelnen dar. Besondere Hervorhebung verdient es, daß selbst Kinder von acht Jahren an vollkommen von der Zaubermentalität durchdrungen sind und darüber reden und handeln wie die Erwachsenen auch. (J. VAN WING, *Enfants Noirs*, „Congo“, Juillet 1930.)

Neues Licht in die Urgeschichte von Südafrika hat, wie C. VAN RIET LOWIE schreibt, eine von ihm und M. BREUIL geleitete Expedition gebracht. Die Ausgrabungen im Vaal-Tale ergaben zwölf Schichten. Die Kulturenfolge entspricht vollkommen der europäischen. In den Felsmalereien können zwei Perioden unterschieden werden; die ältere wird fast ausschließlich durch die rein naturalistische Kunst eines Jägervolkes repräsentiert, wogegen in der jüngeren schon diagrammatische Figuren auftreten. (*Bantu Studies*, III [1929], 385—393.)

### Amerika.

Im November 1929 starb in Porto Velho am Rio Madeira bei Beginn einer neuen Forschungsreise eine große deutsche Frau: Frl. Dr. EMILIE SNETHLAGE. Vierundzwanzig Jahre war sie rastlos in Brasilien tätig gewesen. Ihr hauptsächlichstes Spezialgebiet war die Ornithologie Brasiliens, aber aus den Kenntnissen, die sie auf ihren vielen Expeditionen im

côte orientale en même temps que l'observation des pléiades. Enfin le fait que ce système est répandu sur un territoire délimité (Est et Sud de l'Afrique), ce qui semble indiquer une apparition récente de l'idée des pléiades. Les éleveurs de bestiaux entrent en ligne de compte comme propagateurs secondaires de ce système.

M. J. VAN WING rapporte un cas très instructif de magie noire (*Kindoki*), produisant son effet sur une autre personne sans l'intermédiaire d'aucun fétiche. La magie noire sans fétiche ne peut être opérante qu'entre membres du même clan dans le matriarcat; il semble donc que le sang identique soit le dépositaire du pouvoir magique. Le motif de cette espèce de magie entre parents est ordinairement la jalousie. C'est un tel cas que l'auteur expose en détail. Un fait à relever particulièrement, c'est que même des enfants de huit ans sont profondément pénétrés de cette mentalité magique, et qu'ils en parlent et s'en mêlent tout comme les adultes. (J. VAN WING, *Enfants Noirs*, „Congo“, Juillet 1930.)

Une lumière plus intense a été projetée sur l'histoire primitive de l'Afrique méridionale, comme le dit M. C. VAN RIET LOWIE, à la suite d'une expédition dirigée par lui-même et M. l'abbé M. BREUIL. Les fouilles dans la Vallée du Vaal ont prouvé l'existence de douze couches. La succession des civilisations correspond entièrement à celle de l'Europe. Pour les peintures sur roches, on peut y distinguer deux périodes. La période ancienne est presque exclusivement représentée par l'art purement naturaliste d'un peuple chasseur, tandis que la période plus récente contient déjà des figures diagrammatiques. (*Bantu Studies*, III [1929], 385—393.)

### Amérique.

Au mois de novembre 1929 est décédée à Porto Velho sur le Rio Madeira au début d'une nouvelle expédition scientifique une femme allemande de grande valeur: M<sup>lle</sup> Dr. EMILIE SNETHLAGE. Pendant vingt-quatre ans elle a travaillé sans relâche au Brésil. Sa principale spécialité c'était l'ornithologie du Brésil, mais les connaissances acquises en vivant parmi les Indiens

Zusammenleben mit den Indianern sammeln konnte, erwachsen auch mehrere wertvolle Studien über die Kulturen und Sprachen der brasilianischen Indianer. Ein reicher Schatz liegt noch in ihren nachgelassenen Manuskripten und Notizen vergraben, die demnächst in Druck erscheinen sollen. In dem ehrenden Nachruf von Dr. HEINRICH SNETHLAGE sind noch viele interessante Einzelheiten über die Personalien und aus dem Leben und Schaffen dieser hochstehenden tapferen Frau zu finden. (Journal f. Ornithologie, LXXVIII [1930], 123—134.)

Eine neue Zeitschrift für die Ethnologie Südamerikas hat im letzten Jahre ihr Erscheinen begonnen. Herausgeberin ist die Universidad Nacional de Tucumán (Museo de Historia Natural) und der Hauptschriftleiter Dr. A. MÉTRAUX. Die Zeitschrift nennt sich: Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán. Bislang sind zwei Hefte (Umfang zirka 100 Seiten) erschienen, die mit ihren, ganz auf der Höhe moderner Forschung stehenden Originalarbeiten besondere Anerkennung verdienen. Der „Anthropos“ freut sich seiner jüngsten Halbschwester.

Eine größere Studie widmet Dr. A. MÉTRAUX der Ethnologie und Archäologie der Provinz Mendoza (Argentinien). Seine Ergebnisse faßt er in folgendes Schlußresumé zusammen: „Auf dem Gebiete der heutigen Provinz Mendoza existierten ehemals gleichzeitig drei verschiedene Kulturen. Im äußersten Norden, im Gebiet der Berge, finden wir einige Spuren der *diagit*-Zivilisation in der Form der Felszeichnungen und eines Weges. Der Araukaner-Einfall ist im Süden bezeugt, nicht weit von der Cordilleren-Kette, und zwar durch die Geschichte, durch die Toponymie und vielleicht durch den Friedhof von Vilucó. Was die autochthone Bevölkerung, die *Warpé*, angeht, so ist daran keine andere Erinnerung übriggeblieben als die Körbe und die *balsas*, die von den Mestizen der Gegend von Huanacache heute noch gemacht werden. Ihnen muß man auch zu rechnen die archäologischen Reste, Vasenscherben und Steinobjekte, die man in

au cours de ses nombreuses expéditions lui fourniront les éléments d'autres études de valeur sur la culture et les langues des Indiens de ce pays. Un vrai trésor sommeille dans ses manuscrits et notices posthumes qui doivent être publiées prochainement. Le nécrologue élogieux du Dr. HENRI SNETHLAGE contient encore de nombreux détails intéressants sur la personnalité, la vie et l'œuvre de cette femme si distinguée et si courageuse. (Journal f. Ornithologie, LXXVIII [1930], 123—134.)

Une nouvelle revue pour l'ethnologie de l'Amérique du Sud a commencé à paraître l'année dernière. Elle est éditée par l'Universidad Nacional de Tucumán (Museo de Historia Natural), et M. le Dr. A. MÉTRAUX en est le rédacteur en chef. La revue porte le titre de: Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán. Jusqu'ici on a fait paraître deux livraisons (d'environ 100 pages) qui méritent une approbation toute spéciale à cause de leurs articles originaux d'allure scientifique vraiment moderne. L'«Anthropos» se réjouit de la naissance de cette demie-sœur cadette.

Mr. le Dr. A. MÉTRAUX consacre un mémoire d'une certaine étendue à l'ethnologie et à l'archéologie de la province de Mendoza en Argentine. Il condense les résultats de son travail dans le résumé final que voici. «Sur le territoire de la province actuelle de Mendoza trois cultures différentes existaient jadis. A l'extrême Nord, dans la région montagneuse, nous trouvons quelques traces de la civilisation *diagit* sous forme de pétroglyphes et d'un chemin. L'invasion araukane est attestée au Sud, non loin de la chaîne des Cordillères, par l'histoire, la toponymie et peut-être aussi par le cimetière de Vilucó. Quant à la population autochthone, les *Warpé*, elle n'a laissé d'autre souvenir que les paniers et les *balsas* fabriqués encore de nos jours par les métis de la région de Huanacache. Il faut leur attribuer de même les restes archéologiques, débris de vases et objets en pierre que l'on trouve à Huanacache et éparpillés ça et là dans la province de



Huanacache und zerstreut hier und da in der Provinz Mendoza findet.“ (Revista del Instituto de Etnología, I [1929], 5—73.)

Eine gepflasterte Chaussee der alten Maya in Yucatan entdeckte ROBERT R. BENNETT. Der Steinweg führt in gerader Richtung etwa in der Länge von 65 Meilen von Coba nach Yaxuna (südlich von Chichen-Itzá). Der Urwald hat die Straße überwuchert, doch liegen die mächtigen Steine teilweise noch in geordneter Lagerung. Längs der Straße findet man Brunnen und Ruinenplätze. Auf diesem Steinweg wanderten wohl ehemals die Kaufleute und Reisenden. Doch war dieser profane Zweck nicht der erste Grund für den Straßenbau. Coba und Yaxuna waren wichtige Zentren des religiösen Kultes im „Alten Reiche“. Ihre Bedeutung liegt vor der Glanzzeit Chichen-Itzás. Von Coba aus gehen acht breite Straßen sternartig nach allen Richtungen. Auf diesen Straßen wallfahrteten ehemals die alten Maya zu den Heiligtümern von Coba, wie LIZANA berichtet. Unter den Maya-Städten des „Alten Reiches“ war Coba sicher eine der allerwichtigsten. Der Verfasser glaubt, daß systematische Untersuchungen in den Ruinenfeldern und entlang der Chaussee Coba—Yaxuna noch manche Aufhellung für die Geschichte der Maya und Tolteken bringen würde. (Indian Notes, VII [1930], 347—382.)

Die Metallarbeiten aus dem nördlichen Peru aus der Sammlung BRÜNING im Hamburger Völkerkundemuseum beschreibt und bewertet Doktor GUSTAV ANTZE. Die meisten Objekte stammen aus einem kleinen Gebiet im Departamento de Lambayeque, also aus einer den Chimu zuzurechnenden Gegend. Teilweise zeigen die Metallarbeiten ganz neue, wenigstens bis jetzt unbekannte Stilformen. Der Verfasser hat einer kritischen Einleitung eine genaue Beschreibung der Objekte, vervollständigt durch viele Zeichnungen und Abbildungen, folgen lassen. Über den gedanklichen Inhalt der dargestellten Tier- und Menschenfiguren wissen wir noch wenig. Denn „grundsätzlich muß dabei beachtet werden, daß die Kunst der Peruaner in einem ganz

Mendoza.“ (Revista del Instituto de Etnología, I [1929], 5—73.)

M. ROBERT R. BENNETT a découvert au Yucatan une chaussée pavée des anciens Mayas. Cette route d'une longueur de 65 miles conduit en ligne droite de Coba à Yaxuna (au Sud de Chichen-Itzá). La forêt-vierge a envahi la chaussée, mais les grosses pierres se trouvent encore en ordre dans leur gisement. Le long de la route on rencontre des fontaines et des ruines. C'est cette route pavée qui a probablement été empruntée autrefois par les commerçants et les voyageurs. Mais ce n'était pas là le premier motif de construire ce chemin. Coba et Yaxuna étaient des centres importants du culte religieux dans «l'ancien Empire». Leur importance est antérieure à la période d'apogée de Chichen-Itzá. Coba se trouve au point de départ de huit larges routes qui en rayonnent dans les diverses directions. C'est ces routes que les anciens Mayas empruntaient dans leurs pèlerinages aux sanctuaires de Coba, comme nous l'apprend M. LIZANA. Parmi les villes des Mayas de «l'ancien Empire», Coba était sans doute une des plus importantes. L'auteur pense que des recherches systématiques dans les champs de ruines et le long de la chaussée de Coba à Yaxuna pourraient encore fournir bien des précisions sur l'histoire des Mayas et des Tolèques. (Indian Notes, VII [1930], 347—382.)

Les travaux sur métal provenant du Pérou septentrional et faisant partie de la collection BRÜNING au Musée ethnologique de Hambourg sont décrits et appréciés par M. le Dr. GUSTAVE ANTZE. La plupart de ces objets proviennent d'un petit territoire du Departamento de Lambayeque, donc d'une contrée qu'on doit attribuer aux Chimu. Ces travaux sur métal accusent en partie un style tout nouveau, du moins inconnu jusqu'à nos jours. Après une introduction critique, l'auteur donne de ces objets une description détaillée, complétée par de multiples dessins et gravures. Nous ne savons que peu de chose au sujet des idées représentées pas ces figures d'hommes et d'animaux. Il faut en effet «remarquer en principe que l'art des Péruviens pré-

anderen und viel engeren Zusammenhänge mit dem religiösen Glauben steht, als es für unsere Kunst gilt, daß sie eigentlich nur die Widerspiegelung des seelischen Lebens des Volkes ist, das ja überall auf dieser Entwicklungsstufe seinen Höhepunkt erreicht in der Religion, die auch das ganze tägliche Leben und die staatliche Gliederung durchdringt“ (Mittlg. aus d. Mus. f. Völkerk. in Hamburg, XV [1930], 1—63. Mit 13 Tafeln.)

C. G. SANTESSON legt eine sehr exakte Untersuchung über ein von NORDENSKIÖLD aus Kolumbien mitgebrachtes Pfeilgift mit Herzwirkung aus Südamerika vor. „Die Untersuchung bietet ihr größtes Interesse darin, daß meines Wissens hier zum erstenmal ein Herz-Pfeilgift in der Neuen Welt nachgewiesen worden ist, ein Gift vom Typus der Herztonika. Dieses Gift stammt von einem noch unbekannten Baume her, der u. a. im nordwestlichen Kolumbien vorkommt und aus dessen Rinde durch Einschnitte ein giftiger Saft gewonnen wird, womit die Indianer ihre Jagdpfeile bestreichen. Dieser Saft enthält ein sehr bitteres und giftiges Glykosid, das besonders beim Frosch (*Temporaria*) den typischen systolischen Herzstillstand hervorruft. Seine Giftigkeit ist, wie diejenige anderer Herztonika, für verschiedene Tiere verschieden wirkend; bedeutend für *Temporarien* (0,6 mg pro Kilo) und für Kaninchen (1,0 mg), verhältnismäßig schwach für Hühner (etwa 22 mg) und für Mäuse (30 mg).“ (*Acta Medica Scandinavica*, Stockholm, LXVIII [1928], 287—304. Ausführlicher behandelt der Verfasser denselben Gegenstand im Skandinavischen Archiv für Physiologie, LV [1929], 230—257.)

In seiner vortrefflichen Studie *Das Recht Altmexikos*, von der der erste Teil jetzt vorliegt, behandelt Dr. HERBERT M. WINTZER unter kritischer Benutzung der alten Quellen mit dem Rüstzeug des Juristen und Kulturhistorikers das Privat- und Strafrecht im alten Mexiko. (Leider sind manche aztekische Ausdrücke falsch geschrieben.) In dem Versuch einer historischen Analyse der Kultur Altmexikos findet der Verfasser gutbegründet folgende Elemente: eine totemistisch-vaterrechtliche

sente avec la foi religieuse des rapports très différents et beaucoup plus serrés que notre art à nous, qu'il n'est en somme que le reflet de la vie psychique du peuple. A ce degré d'évolution, le point culminant de cette vie est partout formé par la religion qui pénètre également la vie quotidienne tout-entière ainsi que l'organisation civile». (Mittlg. aus d. Mus. f. Völkerk. in Hamburg, XV [1930], 1—63. Avec 13 planches.)

M. C. G. SANTESSON présente une étude très approfondie d'un poison pour flèches avec effet cardiaque provenant de l'Amérique du Sud et rapporté de la Colombie par M. NORDENSKIÖLD. «L'intérêt capital de ce travail, c'est qu'on y a démontré pour la première fois — pour autant que je sache — l'existence d'un poison pour flèches avec effet cardiaque dans le Nouveau-Monde, poison du type des toniques pour le cœur. Ce poison provient d'un arbre encore inconnu, répandu entre autres dans le Nord-Ouest de la Colombie, de l'écorce duquel les Indiens récoltent au moyen d'incisions un suc vénéneux dont ils se servent pour enduire leurs flèches de chasse. Ce suc contient une glycoside très amère et vénéneuse qui provoque surtout chez les grenouilles (*temporaria*) le typique arrêt systolique du cœur. La toxicité de ce poison, comme celle d'autres toxiques cardiaques, est différente selon les animaux; grande pour les temporaires (0,6 mg pro Kilo) et les lapins (1,0 mg), elle est relativement faible pour les paules (env. 22 mg) et les souris (30 mg).» (*Acta Medica Scandinavica*, Stockholm, LXVIII [1928], 287—304. Le même sujet est traité plus en détail dans les archives scandinaviens pour la physiologie, LV [1929], 230—257.)

Dans son excellente étude sur le Droit au Vieux-Mexique, dont la première partie vient d'être publiée, M. le Dr. HERBERT M. WINTZER parle du droit privé et pénal dans ce pays. C'est un travail où les anciennes sources ont été utilisées avec critique et qui a été entrepris avec toutes les ressources scientifiques du juriste et de l'historien de la civilisation. (Il est regrettable que maintes expressions de la langue aztèque aient été mal écrites.) Dans son essai d'une analyse

Kultur, eine Zweiklassenkultur (mutterrechtlich!), eine freimutterrechtliche Kultur und eine freivaterrechtliche Kultur. „Wir sehen, daß die Blütezeit der altmexikanischen Hochkultur nicht im Zeichen mütterrechtlicher, sondern in dem freivaterrechtlicher Einflüsse stand. Die freivaterrechtliche Kultur war es, welche mit der Festigung des Staatsgedankens sowie der Schaffung eines Beamtentums und eines geordneten Gesetzgebungs-, Verwaltungs- und Justizapparates den schnellen Aufstieg der altmexikanischen Stämme herbeiführte, dem dann durch die spanische Eroberung ein plötzliches Ende bereitet wurde.“ (Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, XLV [1930], 321—480.)

Die kleine Arbeit von JAMES B. McNAIR über Indian Corn ist auch für die Jünger der ethnologischen Wirtschaftsforschung eine lesenswerte Zusammenstellung. Der Verfasser behandelt Ursprung, geographische Verbreitung, Spielarten, Gebrauch bei den Indianern und modernen amerikanischen Anbau und Ausbeute dieser lebenswichtigen Frucht. Gute Abbildungen sind der Studie beigelegt. (Field Mus. of Nat. Hist. Dep. of Botany, Leaflet No. 14 [1930], 215—247.)

### Ozeanien.

Den Schildtypen vom Kaiserin-Augusta-Fluß aus der reichhaltigen Sammlung des Berliner Museums hat Dr. E. W. SCHMIDT eine eingehende Untersuchung gewidmet. An der Hand zahlreicher Figuren und Photographien erhalten wir eine genaue Beschreibung und geographische Verteilung der einzelnen Typen. In der Deutung der Ornamentik weist der Verfasser nach, daß bei der zusammengefaßten Darstellung von Vogel und Menschengesicht „das Gesicht sekundär aus dem (primären, stilisierten) Vogel entstanden ist, wobei das Kreisornament der Flügel das Urbild der späteren menschlichen Augen darstellt“. (BÄSSLER-Archiv, XIII [1929], 136—177.)

historique de la culture du Vieux-Mexique l'auteur trouve avec preuves à l'appui les éléments suivants: une culture totémistique-patriarcale, une culture à deux classes (matriarcale!), une culture matriarcale libre et une culture patriarcale libre. «Nous observons que l'époque de floraison de la culture élevée du Vieux-Mexique n'a pas été marquée au caractère matriarcal, mais qu'elle se trouvait sous l'influence patriarcale libre. C'est la culture patriarcale libre qui, en fortifiant l'idée de l'Etat et en créant le système des fonctionnaires ainsi que le rouage législatif, administratif et judiciaire, a provoqué le rapide essor des tribus du Vieux-Mexique que la conquête espagnole a subitement arrêté.» (Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, XLV [1930], 321—480.)

La courte étude de M. JAMES B. McNAIR sur le maïs (Indian Corn) contient un aperçu que même ceux qui s'occupent de recherches sur l'économie ethnologique liront avec profit. L'auteur expose l'origine, la répartition géographique, les variétés et l'usage de cette céréale importante chez les Indiens, ainsi que sa culture et son exploitation chez les Américains de nos jours. De bonnes gravures sont ajoutées à cet article. (Field Mus. of Nat. Hist. Dep. of Botany, Leaflet No. 14 [1930], 215—247.)

### Océanie.

Les représentations sur boucliers provenant du fleuve Kaiserin-Augusta et faisant partie de la riche collection du Musée de Berlin ont été étudiées à fond par M. le Dr. E. W. SCHMIDT. A l'aide de nombreuses figures et photographies, il nous donne une description exacte et la répartition géographique de chacun des types dont il s'agit. Dans son interprétation de l'ornamentation l'auteur démontre, en ce qui concerne la combinaison de l'oiseau et du visage humain dans la même figure, que «le visage est né comme représentation secondaire de l'oiseau (représentation primaire et stylisée) en ce sens que le cercle ornemental des ailes constitue le prototype des yeux humains qui apparaissent plus tard». (BÄSSLER-Archiv, XIII [1929], 136—177.)



H. M. HALE und N. B. TINDALE berichten über Reste menschlicher Besiedelung im Tale des unteren Murray-River, Südaustralien. Die Ausgrabungen an zwei Stellen, Tartanga und Deven Downs, ergaben Skelette und zahlreiche Artefakte. Bei Tartanga konnten neun Schichten unterschieden werden, bei dem Fundort von Deven Downs sogar zwölf. Die Ausbeute an Knochen- und Steinwerkzeugen ist sehr reich. Die Industrie zeigt neben zahllosen Splittern Hochkratzer, Schaber, Klingen und sehr kleine Spitzen, die stark an Pfeilspitzen erinnern. Nach Ansicht der beiden Forscher hat man es hier mit sechs verschiedenen übereinander gelagerten Kulturen zu tun. (Records of the South Australian Museum, IV, 145—218.)

MM. H. M. HALE et N. B. TINDALE font un rapport sur les restes de colonisation humaine dans la vallée du Murray-River inférieur dans l'Australie du Sud. Les fouilles pratiquées en deux endroits, à Tartanga et à Deven Downs, ont mis au jour des squelettes et de nombreux produits de l'industrie humaine. Près de Tartanga on a pu distinguer neuf couches, près de Deven Downs jusqu'à douze. De très nombreux instruments en os et en pierre ont été trouvés. Quant à l'industrie, on a recueilli d'innombrables éclats, des instruments à gratter et à racler, des lames et de très petites pointes qui rappellent beaucoup les pointes des pavelots. De l'avis des deux savants, on se trouve ici en présence de six cultures différentes superposées. (Records of the South Australian Museum, IV, 145—218.)

\* \* \*

In Miscellanea, "Anthropos", XXV (1930), p. 329, there is a notice of a paper by Mr. ATUL K. SUR ("Some Bengali Kinship Usages", *Man in India*, IX [1929], p. 72—79). From a perusal of the notice one has the impression that Mr. SUR is perhaps the first to point out that the *elder-brother-in-law taboo*, the *younger-brother-in-law license*, and the *wife's younger sister license* are possibly remnants of levirate and sororate. It so happens that I, writing in March 1927, mentioned the first two of these with the remark: "C'est peut-être une trace de la polyandrie qui avait été pratiqué dans les anciens temps"; and the paragraph where I say this begins with the statement, on the authority of McLENNAN, that levirate is a survival of polyandry (*L'Ethnologie du Bengale* [Paris 1927], p. 86). Considering therefore, that Mr. SUR's paper appeared in 1929, it seems to me that I should take this opportunity of correcting any possible misunderstanding which may arise in the future.

BIREN BONNERJEA, D. Litt. (Paris),  
Professor of Oriental Languages, F. M. S., Washington D. C.



## Bibliographie.

*Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen.* Leipzig und Wien. DEUTICKE, 1929. 263 SS. Geh. Mk. 7.—, geb. Mk. 9.—.

Das von der Leitung der volkstümlichen Universitätskurse der Wiener Universität in der Bücherreihe „Wissenschaft und Kultur“ herausgegebene Buch bringt Vorträge welche im Winter 1927/1928 im kleinen Festsaal der Universität vor einer außerordentlich zahlreichen Hörerschaft gehalten wurden. Der Rahmen, den das Werk sich steckt, „die Entwicklung der Religionen aller Zeiten in leichtfaßlicher, gemeinverständlicher, aber doch streng wissenschaftlich begründeter Form“ darzustellen, ist nicht ganz ausgefüllt; es fehlen die Religionen der Slawen, Kelten, Japaner, altamerikanischen Kulturvölker. Die Vortragenden gehören durchwegs dem Gelehrtenkreis der Wiener Universität an. „Daß, so viele Abschnitte das Buch hat, eben so viele Persönlichkeiten zu uns sprechen, das ist gerade der hohe Wert und Reiz des Buches“ — diesem rühmenden Urteil des Herausgebers pflichten wir gerne bei, müssen aber doch, stärker als er, bedauernd unterstreichen, daß darüber die Einheitlichkeit des Werkes so gänzlich verloren ging.

K. BETH's Auffassung im Vortrag „Die Religionen der Primitiven“ ist aus seinen früheren Werken bekannt. Er wählt, sich den Ergebnissen der neueren kulturgeschichtlichen Ethnologie und Religionsgeschichte ängstlich verschließend, „den Weg, die Religionsformen einander einfach nebeneinander zu ordnen, ohne damit eine bestimmte Aufeinanderfolge auszudrücken“. BETH hat recht: „einfach“ ist dieser Weg; schwieriger, dafür aber fruchtbarer und befriedigender der andere, in harter, methodischer Arbeit den Entwicklungsgang der geistig-religiösen Kultur der primitiven Völker zu erforschen.

Wenn V. CHRISTIAN (*Die Religion Assyriens und Babyloniens*) die Hauptkomponenten des sumerischen Pantheon in drei verschiedenen Strömungen, einer animistischen, magischen (emanistischen) und astralmythologischen, sieht, so erscheint uns dieser Aufbau etwas theoretisch-konstruktiv, in den Tatsachen nicht genügend begründet.

R. REININGER (*Die Religion der Inder*) spricht einleitend von der Einwanderung der Arier in das Indusland. Damals, sagt er, hätten sie „eine über den Dämonenkult bereits hinausgewachsene Religionsform mitgebracht“ (S. 63). Wir verstehen nicht ganz: war der Dämonenkult etwa die Urform der arischen Religion? In drei Abschnitten behandelt REININGER die Entwicklung der „altvedischen Naturreligion“, die „Weltanschauung der Upanishaden“ und den „Buddhismus“.

Es war ein glücklicher Entschluß, der A. ROSTHORN bestimmte, nicht über die Religion Chinas im allgemeinen eine zusammenfassende Übersicht zu geben, die ja doch nur, wie er selber sagt, die Wiederholung bereits geleisteter Arbeit gewesen wäre, sondern in engerer Begrenzung des Themas „die höchst kontroverse Frage nach der Urreligion der Chinesen etwas eingehender zu beleuchten“. Das Ergebnis seiner Studie faßt er dahin zusammen, „daß die chinesische Religion in ihrer ältesten Form ein reiner Monotheismus, der Kult eines persönlichen, das Weltall beherrschenden Gottes war“, daß somit „die religiöse Entwicklung in China eine dem geläufigen Schema der Theoretiker geradezu entgegengesetzte Richtung eingeschlagen hat“ (S. 96 f.).

In L. RADERMACHER's Abhandlung „Griechen und Römer“ fühlen wir eine allzu große fachliche Beengtheit. Auch die Religion eines Volkes kann nur im Rahmen eines größeren kulturgeschichtlichen Geschehens dargestellt und verstanden werden. Wir erinnern an ein Wort des Bonner Ethnologen FR. KERN („Die Welt, worin die Griechen traten“, „Anthropos“, XXIV, 1929, 167): Es kann nicht „bei der kulturgeschichtlichen Linie bleiben, welche die meisten Altertumsforscher noch immer als den letzten Stand der Dinge hinnehmen. Den Einbruch der völkerkundlichen Kulturgeschichte in „ihr“ Gebiet



wird die klassische Altertumswissenschaft auf die Länge doch nicht abwehren können. Hier ist nun einmal Geschichte nicht mehr ohne Vorgeschichte, der Hochkulturbau nicht mehr ohne Tiefkulturschichten zu verstehen“. Man vergleiche nur einmal RADERMACHER's Abhandlung mit KERN's Studie und man wird nicht mehr darüber im unklaren sein, was ältere und was modernere Religionsgeschichte ist.

Aus R. MUCH's Vortrag „Die Religion der Germanen“ verdient vermerkt zu werden, was über den alten „Himmelvater“ der Indogermanen und die jüngere germanische Gottgestalt Wodan (Odin) gesagt ist. In Balder sieht MUCH einen „sterbenden Gott“; er reiht ihn unter die aus anderen Religionen bekannten Vegetationsgötter ein. Aber nicht bei allen sterbenden und wiedererstehenden Göttern muß es sich, wie MUCH meint, um Vertreter des Wachstums, der Triebkräfte der Natur handeln. Mit der „rätselhaften Erscheinung“ Balders dürfte es eine ganz andere Bewandnis haben. Nach dem, was MUCH selber über Balder berichtet — sein Pferd hat sich einmal den Fuß verletzt; sein Gegenspieler (in der Edda) Loki flieht vor ihm und verwandelt sich in eine Fischgestalt; Balder ist der Lichte, Freundliche, sittlich Makellose, Loki der Dunkle, Feindliche, Teuflische —, haben wir in Balder-Loki das mondmythologische, feindliche Brüderpaar vor uns, dem wir des öfteren in der Mythologie der Naturvölker begegnen: Balder ist der Hellmond, Loki der Dunkelmond. Ist diese Deutung richtig, dann allerdings gehört Loki ursprünglich und wesentlich dem Baldermythus an, auch wenn ihn einzelne Fassungen desselben nicht kennen.

FR. WILKE geht in der Darlegung der Entstehung und des Werdeganges der israelitisch-jüdischen Religion nach bekannten evolutionistischen Vorlagen zu Werke:

Vorstufe: Naturreligion und Stammkult der hebräischen Vorzeit.

I. Stufe: Nomadentum: Aus einem heroischen, religiösen Enthusiasmus wird die Jahwe-Sinai religion geboren.

II. Stufe: Bauerntum: Der alte Jahwismus verwächst mit der Baal religion des palästinensischen Kulturlandes. Der Verschmelzungsprozeß ruft mit den Verfechtern des alten Nomadenideals die großen Propheten auf den Plan, die Verkünder eines ethischen Monotheismus. Höhepunkt der religiösen Entwicklung.

III. Stufe: In Babylonien führen die Ausstrahlungen der Jahwe-Religion zu neuen Gebilden: eine gesetzlich-rituelle, eine apokalyptisch-eschatologische, eine individuell-universalistische Geistesrichtung ringen miteinander. Letztgenannte Bewegung kündigt das Aufsteigen einer neuen Zeit an.

WILKE ist der Meinung, von der Ethnologie werde noch heute die Erkenntnis vertreten, „daß die Entfaltung der religiösen Vorstellungen bei allen Völkern an feste, überall sich wiederholende Formen gebunden ist“ (S. 139), und schreibt doch auf der nächstfolgenden Seite den Satz nieder: „Vor allem aber sehen wir immer wieder einzelne überragende Persönlichkeiten in den Gang der Entwicklung eingreifen, die großen Bahnbrecher, die plötzlich, gezwungen von einem übermächtigen, inneren Drang, mit anscheinend ganz neuen, für ihre Zeitgenossen unerhörten Erkenntnissen und Forderungen hervortreten...“; wir gestehen, daß wir diese treffliche Erkenntnis WILKE's, der gemäß sich der Fortschritt der Religionsgeschichte zumeist im Ringen des großen Einzelmenschen, des religiösen Genies gegen die Tradition vollzieht, mit der von ihm erwähnten „Erkenntnis der Ethnologie“ nicht vereinbaren können.

TH. INNITZER behandelt in „Die Entstehung des Christentums. I. Jesus Christus“ das Christusproblem als eine geschichtliche und religiöse Frage. Im ersten Teil bringt er die außerbiblischen, sodann die biblischen Zeugnisse für die geschichtliche Existenz Christi, im zweiten Teil zeichnet er das Leben Jesu in seinem äußeren Verlauf und nach seinem inneren Gehalt (Geistes- und Charakterbild Jesu, Lehre Jesu), wobei das Übernatürliche an Jesu Leben und Lehre markant herausgestellt wird. Aus INNITZER spricht das schlichte, warme Pathos einer christusgläubigen Überzeugung, die keine andere Voraussetzung, als die der Existenz eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes kennt und die Tatsachen des Lebens Jesu, ohne rationalistische Umbiegung, einfachhin gelten und wirken lassen will.

R. HOFFMANN (Die Entstehung des Christentums. II. Paulus) will nicht über Paulus an sich reden, sondern nur die Frage beantworten: Was bedeutet seine Persönlichkeit — nicht etwa nur für die Ausbreitung, sondern geradezu für die Entstehung der christlichen Religion? HOFFMANN beantwortet die gestellte Frage von den Voraussetzungen und der Überzeugung des protestantischen Theologen aus. Zwei Sätze aber seien im besonderen zitiert. „Man hat ihn (Paulus) gelegentlich als den eigentlichen Stifter des Christentums betrachtet, hinter den die Gestalt Jesu von Nazareth in mythischer Ferne verschwinde. Dieses Urteil wird sich vor dem Richterstuhle der Geschichte nicht halten lassen“ (S. 188). Paulus hat es „verschmäht, obwohl das neuere Gelehrte nicht glauben wollen, bei der religiösen und philosophischen Weisheit des Heidentums irgendwelche Anleihen zu machen, vgl. 1. Korinther 1, 18 ff.“ (S. 198).

Bei FR. KRAELITZ (Der Islam) vermissen wir die Zitierung und Auswertung C. BROCKELMANN's grundlegender Arbeit „Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus“ (Archiv für Religionswissenschaft, XXI, 1922, S. 99—121).

O. REDLICH zeichnet mit der sachlich vornehmen Ruhe des gelehrten Historikers „Ausbreitung und Entwicklung des Christentums“ bis an den Beginn des 13. Jahrhunderts.

Die Art, in der B. GEIGER (Die Religion der Iranier) die Religionen der Iranier und Inder zueinander vergleichend in Beziehung setzt, zeugt für tiefes wissenschaftliches Erfassen; sie ist vorsichtig und klar zugleich, vorbildlich.

Den Vortrag über „Die Religion der alten Ägypter“ hielt Professor H. JUNKER. Wie uns eine Anmerkung S. 41 belehrt, war JUNKER infolge seines Aufenthaltes in Ägypten verhindert, das Manuskript über dieses Thema abzufassen. Unter Verwertung der im Vortrag JUNKER entwickelten Gedanken hat H. BALCZ die im Buche abgedruckte Abhandlung geschrieben. Er ist dabei über das von JUNKER in überlegener Meisterung des Stoffes eingehaltene Ausmaß — wenn auch zum guten Teile unter Hereinziehung anderorts von seinem Meister ausgesprochener Gedanken — um ein Bedeutendes hinausgegangen. Aber gerade dadurch kommt das im Vortrag so scharf umrissene Bild der Entwicklung der altägyptischen Religion nicht in seiner ganzen Klarheit und eindrucksvollen Kraft zur Erscheinung.

Die Leitung der volkstümlichen Universitätskurse wollte mit dem Buche ein Werk herausbringen, „das nicht allzu groß im Umfang und dabei niedrig im Preise ist, das sich jedermann anschaffen kann“ — hierin gibt es sicher keine gegensätzliche Meinung.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

**Leenhardt Maurice.** *Notes d'ethnologie Néo-Calédonienne.* Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, VIII. Paris 1930. 340 pp., 36 planches, 43 gravures dans le texte.

Le proverbe anglais: «It never rains but pours» semble avoir raison. Car voici deux importantes monographies sur la Nouvelle-Calédonie qui se suivent à peu de distance: l'excellent ouvrage à grande envergure de FRITZ SARASIN<sup>1</sup> et le volume cité ci-devant du missionnaire français si méritant qui travaille en Nouvelle-Calédonie depuis un quart de siècle et nous a déjà fourni plus d'un article concernant l'ethnographie de cette île. Ces deux travaux se complètent mutuellement d'une manière très heureuse. Si M. SARASIN nous offre un vaste exposé et triage de l'ensemble des matériaux au point de vue de l'histoire de la civilisation, M. LEENHARDT de son côté est à même de signaler une foule de détails que l'Européen ne peut apprendre à connaître que par des relations de longue date avec les indigènes. C'est ainsi que l'auteur est parvenu à éclairer d'un jour nouveau la question du totémisme en Nouvelle-Calédonie. Tandisque M. SARASIN ne parle que de traces de totémisme, il semble actuellement avéré, que les Néo-Calédoniens admettent effectivement une parenté avec leur animal-totem et qu'ils entretiennent des relations très

<sup>1</sup> Die Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner, München 1929.



suivies avec lui. Chose curieuse, c'est que seul le totem de la mère est honoré et épargné, tandis que celui du père est sans importance et on le mange sans scrupules. Le culte du totem incombe aux femmes; c'est la mère de famille qui est prêtresse du totem, et son fils désigne la fille qui doit lui succéder dans cette charge. Le mélange excessivement compliqué du droit patriarcal et matriarcal, M. LEENHARDT lui aussi ne sait pas l'éclaircir entièrement, ce qui est fort regrettable; l'auteur reste souvent passablement obscur dans les passages qui s'y rapportent. Tout Néo-Calédonien semble être relié par des liens tout aussi nombreux et importants avec sa parenté paternelle qu'avec celle du côté de sa mère, de sorte qu'on pourrait presque parler d'une «famille» au sens européen du mot. Des relations particulièrement profondes existent entre le neveu et le frère de la mère. Ils ont le droit de disposer mutuellement de leurs biens, et à la mort du neveu, l'oncle reçoit une certaine somme comme dédommagement pour la perte qu'il vient de subir. De plus, la forme de mariage la plus usitée est le «Cross-cousin-mariage». Alors que c'est le frère de la mère que l'on vénère le plus, les enfants héritent de leur père, et ce sont les fils des chefs de tribus qui assument les fonctions de leurs pères souvent même de leur vivant. Les clans eux aussi sont patrilinéaires et patrilocaux, d'où la difficulté d'établir des rapports précis entre eux et les totems, puisque ceux-ci se transmettent en ligne féminine. D'ailleurs M. LEENHARDT dresse une liste des clans et de leurs totems, en citant toutefois plusieurs clans sans totem. En général il semble évident que chaque homme a deux totems: un totem paternel qui est en même temps celui du clan, et un totem maternel, dont l'importance est beaucoup plus grande pour lui personnellement.

Déjà M. SARASIN avait essayé dans son épilogue de faire entrer les éléments de la culture néo-calédonienne dans les cercles culturels de l'Océan Pacifique établis par GRAEBNER. Il en résulte que la culture totémistique et la culture à deux classes y sont représentées par un nombre à peu près égal d'éléments. Vient la question de la priorité. Leur mélange est tellement intime qu'il serait difficile de déterminer d'après les données locales laquelle des deux est la plus ancienne en Nouvelle-Calédonie. Que la pénétration mutuelle des deux cultures remonte à une haute antiquité, c'est ce que semblent indiquer les rapports étroits du totémisme avec la femme à côté d'un système de parenté par ailleurs patriarcal et exogame. Le point d'appui le plus important pour déterminer la suite des deux cultures, c'est — en faisant abstraction des conditions dans les autres parties de l'Océanie — la répartition géographique des éléments pris individuellement. Comme on peut admettre que le principal courant de l'immigration est arrivé du Nord, on peut regarder comme relativement plus jeunes tous les éléments qui ne se rencontrent qu'au Nord. Et parmi ceux-ci, il faut citer en premier lieu la poterie qui n'est pratiquée qu'au Nord, puis les petites cabanes qui servent de refuge aux femmes qui ont leurs règles. Le fait que les idiomes du Nord ont le même terme pour désigner le totem et l'âme humaine (resp. l'esprit du défunt) fait supposer que dans ces contrées le totémisme s'est rencontré avec la croyance aux âmes et aux esprits. Or, tous les éléments semblent plutôt appartenir à la culture matriarcale à deux classes qu'à la culture patriarcale-totémistique. Et ce que MM. GRAEBNER et SCHMIDT ont démontré pour la Mélanésie en général, à savoir que la culture matriarcale exogame est plus récente que la culture totémistique, semble donc aussi se vérifier pour la Nouvelle-Calédonie.

Le volume est enrichi de 36 planches très instructives et de deux cartes. Comme la disposition des données est peu claire pour certaines parties, une table des matières augmenterait de beaucoup la valeur de l'ouvrage.

CHRISTOPHE FÜRER-HAIMENDORF — Vienne (Autriche).

**Grousset René.** *Histoire de l'Extrême-Orient.* Deux Vol., XVIII + 770 pp., 35 planches, 7 cartes. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, Paris 1929.

Dans ces deux volumes, l'auteur entreprend la tentative courageuse de dresser une synthèse de l'histoire des empires et des cultures du Sud et de l'Est de l'Asie continentale. Tâche énorme, dont M. GROUSSET s'est acquitté avec beaucoup d'adresse et de



connaissance des faits. Il est vrai qu'il semble impossible de pénétrer scientifiquement un domaine aussi vaste dans son ensemble; toutefois en utilisant une littérature très considérable, l'auteur est parvenu à nous donner un tableau clair et objectif des faits. Et il a ainsi produit un ouvrage capable de rendre les meilleurs services à quiconque veut être informé sur une période de l'histoire de l'Extrême-Orient.

Le premier chapitre traite de l'Inde, dont le développement est exposé à partir des civilisations de Mohén-jo-daro et de Harappa sur les bords de l'Indus jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. C'est surtout l'histoire des empires grecs nés dans l'Inde après la mort d'Alexandre-le-Grand et notamment celle du royaume de la Bactriane qui y est développée avec force détails. On y trouve de même quelques pages consacrées à la colonisation indienne aux îles de Java et de Sumatra. Les exposés sur la religion et l'art occupent également beaucoup de place. L'art du pays est rendu plus palpable par de nombreuses planches, entre autres par les reliefs de Borobudur.

Le second chapitre, encore plus étendu que celui sur l'Inde, expose l'histoire de la Chine, depuis la dynastie Tschou jusqu'à l'invasion des Mongols sous Gengis-Khan. Ici encore, l'auteur prête une large attention à l'art et notamment à la plastique bouddhique et à ses rapports avec l'art de Turfan et de l'Inde.

Le troisième chapitre s'occupe de l'empire des Mongols, de son unification sous Gengis-Khan, des guerres dans la Chine septentrionale, de la conquête de la Kachgarie par les Mongols et du renversement de l'empire Hwârizmien dans l'Iran. Après une courte description des migrations des Mongols vers l'Europe, l'auteur aborde leur empire sur la Chine. Ce fut Kubilai (1212—1294) qui termina la conquête de la Chine et se fit proclamer empereur. De là il dirigea des expéditions vers le Japon, l'Indochine et Java. Ses mesures de politique intérieure ont un cachet vraiment moderne. C'est ainsi qu'il inaugura l'assistance officielle des familles nécessiteuses sous forme de distributions de riz. C'est encore sous son règne qu'eut lieu pour la première fois l'émission de papier-monnaie; mais la politique financière malhabile de quelques uns de ses ministres produisit une véritable inflation. A cette époque, le christianisme nestorien florissait en Chine; l'armée de Kubilai comptait 30.000 Chrétiens, et l'année 1211 vit la nomination d'un commissaire spécial pour les cultes chrétiens. Plus d'un apprendra pour la première fois que déjà au XIII<sup>e</sup> siècle on exploitait des mines de houille dans tout le Nord de la Chine et qu'on s'y servait de charbons pour le chauffage.

Le quatrième chapitre expose le sort de la Chine sous la dynastie des Ming et celle des Mandchous. Le cinquième et dernier chapitre nous entretient des royaumes de l'Indochine, de l'évolution du Campa et du Cambodge jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle et des efforts des deux Etats pour devenir la puissance dirigeante, enfin de l'histoire de Siam et de la Birmanie. En guise de conclusion, nous trouvons un aperçu sur l'influence chinoise en Indochine et dans le royaume d'Annam.

Vu l'étendue de l'ouvrage et l'encombrement des matières, il semble impossible à la critique d'entrer dans les détails. Je voudrais donc me contenter de signaler quelques points qui se rapportent à l'histoire primitive des pays en question et qui par cela même intéressent surtout l'ethnologue. Le cheval par exemple n'a pas été importé en Chaldée que vers 1900 a. J.-Chr. par les Kassites; il est certainement arrivé en Mésopotamie au troisième millénaire avant l'ère chrétienne — donc avant les Ariens —, mais disparut de nouveau, il est vrai, dans certaines contrées. Quant au problème des éléments pré-ariens dans la religion de l'Inde, il faut y compter, outre la croyance à la métempsycose, le culte tout entier des représentations des dieux, culte nommé *Puja* (incl. onction et peinture de l'idole) et qui semble avoir des racines dravidiennes. L'holocauste, élément spécifiquement arien, a presque entièrement disparu du culte indien, comme on sait. Ce qui a puissamment contribué au développement du système des castes, c'est le fait qu'autrefois des tribus indépendantes d'indigènes ont souvent été incorporées dans la société hindoue en qualité de castes professionnelles. Si l'auteur prend fait et cause à la p. 179 pour l'autochtonie de la culture chinoise, il y a lieu de lui faire observer que cette théorie doit être considérée comme fortement ébranlée par les recherches des dernières années, surtout par les travaux de MM. SHIROKOGOROFF, GAHS et KOPPERS. Il est

aujourd'hui presque certain que la culture de la vieille Chine représente le produit d'une superstratification de la population indigène adonnée à l'agriculture et à l'élevage des porcs par des pasteurs nomades turco-tartares.

Un excellent supplément de cet ouvrage, ce sont les nombreuses cartes historiques qui facilitent beaucoup l'intelligence des événements.

CHRISTOPHE FÜRER-HAIMENDORF — Vienne.

**Li Chi, Ph. D. (Harvard)**, Lecturer in Anthropology in the Tsing Hua Research Institute. *The formation of the Chinese people*, a Anthropological Inquiry. Cambridge, Harvard University Press, 1928.

Dieses Buch ist einer der vielen Versuche der modernen Chinesen, die Probleme ihres eigenen Landes und Volkes mit den auf den fremden Universitäten erlernten wissenschaftlichen Methoden zu behandeln. Die Formation, also Sein und Werden des chinesischen Volkes, zumal nach den physischen Elementen seiner Zusammensetzung, ist gewiß eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Fragen, die China der Erforschung noch bietet. Seither rechnete man gewöhnlich die Chinesen einfach zur „gelben“ Rasse, die man nach den äußerlich auffälligen Merkmalen der Farbe, der Augen, der Gesichtsbildung usw. zu einem ungefähren Typ bestimmte. Ging man weiter, so unterschied man unter ihnen einen nördlichen und einen südlichen Typ, dessen nähere Begrenzung aber ziemlich unsicher war. Die Aufstellung A. F. LEGENDRES<sup>2</sup>, daß in China zwei durch Größe, Hautfarbe, Gesichtsbildung, Nasenform usw. genau unterschiedene Typen zu finden wären: einer der weißen Rasse (und oft von der semitischen oder assyroiden Spielart) und ein zweiter durchaus negroider, und daß die sogenannte „gelbe“ Rasse nur aus einer Kreuzung der Weißen und Schwarzen hervorgegangen wäre, die sich durch Jahrhunderte und Jahrtausende fortgesetzt hätte und so die ausgesprochene Polymorphie und Polychromie zeige, dürfte in dieser allgemeinen Form wenig Zustimmung finden. Die ernsten Sinologen sprachen sich besonders vorsichtig aus, wie z. B. A. CONRADY<sup>3</sup>, nach dem die gelbe Rasse eine Menschengruppe ist, so riesengroß, „daß sie fast ein Genus bildet und mindestens ebenso viele Varianten und Spielarten hat wie die weiße Rasse“, oder wie H. MASPÉRO<sup>4</sup>, nach dessen Ansicht „sich nach dem Stande unserer heutigen Kenntnisse niemand auch nur eine ungefähre Idee bilden kann von den Rassen, die sich unter den rein geographischen, linguistischen, sozialen und politischen Bezeichnungen der Chinesen, Lolo, Miau-tsü, Tibeter, Birmanen, Thai, Annamiten usw. verbergen“. Die anthropologischen Beobachtungen und Daten waren ja auch so gering und unbestimmt, so sporadisch und verschiedenwertig, daß man daraus keine sicheren Schlüsse ziehen konnte. Erst neuerdings hat man meines Erachtens die anthropologischen Untersuchungen an Chinesen in systematischer und ausgiebiger Weise begonnen, und die Arbeiten S. M. SHIROKOGOROFF's dürften da besonders hervorzuheben sein<sup>5</sup>, so daß man jetzt eher auf zuverlässige Resultate hoffen kann.

Da trifft es sich nun glücklich und ist zu begrüßen, daß zugleich auch ein Chinese an diese Aufgabe geht, der an ihrer Lösung unter günstigeren Umständen arbeiten kann als Nichtchinesen. Dabei schreibt LI TSHI<sup>6</sup> fließendes Englisch, so daß seine Arbeit

<sup>2</sup> A. F. LEGENDRE, *La Civilisation Chinoise moderne*, Paris 1926, S. 216, vgl. im gleichen Werke auch die übrigen Arbeiten, besonders anthropologischer Art, des gleichen Verfassers.

<sup>3</sup> A. CONRADY, *China*, in: ULLSTEIN'S Weltgeschichte, Berlin 1910, Bd. I, S. 466.

<sup>4</sup> H. MASPÉRO, *La Chine Antique*, Paris 1927, S. 20, A. 1.

<sup>5</sup> S. M. SHIROKOGOROFF, *Anthropology of Northern China*, Publ. der Royal Asiatic Society (North China Branch), Extra, Vol. II, Shanghai 1923. — Idem, *Anthropology of Eastern China and Kwantung Province*, Publ. der R. A. S., Extra, Vol. IV, Shanghai 1925. Hier sei noch aufmerksam gemacht auf die sonstigen Arbeiten dieses Forschers, besonders auf *Social Organisation of the Manchus*, R. A. S., Extra, Vol. III, Shanghai 1924.

<sup>6</sup> Die modernen Chinesen weichen bei der Umschrift ihrer Namen jetzt vielfach von dem chinesischen Sprachgebrauche ab, so daß es oft schwer ist, zu erkennen, was *sing* und



weiteren Kreisen zugänglich ist, als die sonst nur chinesisch geschriebenen, und hat auch bei der Vorbereitung des Buches die Hilfe seiner amerikanischen Freunde und Lehrer gehabt, „ohne deren Führung und Ermunterung das Buch nicht die gegenwärtige Form erhalten hätte“, wie er im Vorwort gesteht. Die vielen, sorgfältig ausgeführten Tabellen (78), Karten (80) und graphischen Zeichnungen (87) zeigen auch auf den ersten Blick, daß der Verfasser auf die Ausarbeitung viel Fleiß und Mühe verwandt hat, wie auch Druck und Ausstattung des Buches die gewissenhafte Sorgfalt der Publikationen der Harvard University Press offenbaren.

Wer freilich die Arbeiten der modernen Chinesen genauer kennt, wird geneigt sein, derartigen Neuerscheinungen ziemlich skeptisch zu begegnen, erst recht dann, wenn sie Forschungsgebieten zugehören wie dem der Anthropologie, wo auch im Abendland manche der Methoden noch teilweise diskutiert und die Resultate verschieden gewertet werden. Leider scheint mir auch die vorliegende Arbeit nicht das Ergebnis gezeitigt zu haben, das sich der Autor wohl versprach. Doch gilt LI auch unter seinen Landsleuten als ernster Arbeiter und versucht neue Wege zu gehen, so daß es sich wohl lohnt, des weiteren auf sie einzugehen.

Um das Problem entsprechend herauszustellen, führt LI zunächst zwei Ansichten an, die zwar nicht entgegengesetzt, aber gleich falsch wären: die der chinesischen Historiker, welche nur China kannten und es als Mittelpunkt der Welt betrachtet hätten, und die der „Western Anthropologists“ oder, wie LI nachher sagt, der „Oriental School“ — das sollen wohl die Sinologen sein —, die das Problem gar zu sehr vereinfacht und behaupten, die Chinesen sind heute das, was sie vor drei oder zwei Jahrtausenden gewesen. Auch die philologische Erörterung des Ursprungs des Namens „China“ — LI bezieht sich hier auf die meines Erachtens sehr instruktiven Artikel LAUFER's und PELLLOT's, ob dem Namen Cina ein malayisches Wort oder der Name der Tshin-Dynastie zugrunde liege — brächte in der Frage nach dem Wesen und Ursprung der Chinesen nicht weiter. Um dieses Problem richtig anzufassen, müsse die Betrachtung der physischen Züge der einzig rationelle Ausgangspunkt sein. Der chinesische Kopf, der chinesische Körper, die Hand, der Fuß müssen studiert werden, um einen Begriff von der physischen Konstitution der Chinesen zu bekommen; ohne einen sicheren Begriff „der physischen Anthropologie der Chinesen ist es schwer zu sehen, wie man nach ihrem Ursprung forschen kann“. Doch dieses gäbe den chinesischen Typ und seine Beziehung zu anderen Varietäten nur in statischer Hinsicht; um den Menschen auch im Handeln, in dynamischer Hinsicht, kennenzulernen, müsse er mit einer Methode studiert werden, die man ethnologische nennen könnte, doch der Name täte nichts zur Sache. Die chinesischen Historiker hätten nun gleich im Beginne der Geschichte zwei ethnographisch verschiedene Begriffe im Sinne, den der chinesischen Kulturträger und den der „Barbaren“, die LI nach dem Vorgange SUMNER's die *We*- und die *You*-Gruppe nennt<sup>7</sup>. Bestimmte ethnographische Züge schieden die beiden Gruppen voneinander, doch solle damit nicht gesagt sein, daß die *We*-Gruppe in den ethnographischen Zügen stereotyp geblieben wäre, wie das Binden der Füße und das Tragen des Zopfes zeigen. Räumlich grenzt LI die Behandlung der beiden Gruppen auf die achtzehn Provinzen ab und zeitlich auf den

*ming* ist; ich folge der alten Art, außer in Büchertiteln. LI verwendet die WADE'sche Umschrift; das ist oft recht lästig, zumal, wenn wegen der vielen Druckfehler, die auch im Druckfehlerverzeichnis des Buches nicht angegeben wurden, die Aspiration falsch gegeben wird. Wenn die chinesischen Schriftzeichen nicht gegeben werden, so sollte man doch auf jeden Fall die Aspiration genau bezeichnen und die alten Konsonanten *k* und *ts*, *s* und *h* vor *i* und *ü* wenigstens in wissenschaftlichen Arbeiten beibehalten, wie es die französischen Sinologen sehr vernünftig tun. Ich verwende die Anthoposumschrift mit Zugrundelegung der Laute, wie KARLGREN in seinem *Analytic Dictionary of Chinese* sie gibt.

<sup>7</sup> Ich kenne das Buch SUMNER's, *Folkways*, GINN & Co., 1911, nicht und weiß nicht, wie er die beiden termini erklärt. *We* könnte *Wei*, der Name des Nebenflusses des Huangho, sein, wohin man ungefähr die Wiege der chinesischen Kultur verlegt; doch *You*? „Grenzgebiet“, das wäre im Nordchinesischen eher *ü*; Name der Ureinwohner verschiedener südlicher Provinzen? Das wäre aber *Üe* (*Yüe*). Oder sollte es eine Dialektform des Namens der *Iau* (*Yau*) sein?



Zeitraum des *Ši-king* bis zum Fall der *Ming* oder genauer von 722 v. Chr., dem ersten Jahre der *Tšhun-tshiu*-Annalen, bis 1644 n. Chr.; inhaltlich sollen einige hervortretende Punkte behandelt werden: Welches sind die Wege der Expansion der *We*-Gruppe? Welches sind die charakteristischen Züge der *You*-Gruppe? Und welches war das Ergebnis des Zusammentreffens der beiden, Vernichtung, Absorption oder Verdrängen nach Süden? So können wir nach Li's Meinung auf induktivem Wege zu einer wesentlichen Kenntnis des chinesischen Urtyps kommen<sup>8</sup>.

LI hat 111 Chinesen, Studenten verschiedener Herkunft an amerikanischen Universitäten und Arbeiter aus der Provinz Kuang-tung in Boston metrisch und deskriptiv untersucht und nimmt dazu ausgiebige, wenn auch nicht vollständige Literaturbefunde. Das ganze Material, für den Kopfindex z. B. steht für ganz China eine lokalisierbare Zahl von 343 Individuen zur Verfügung, wird diskutiert und auf die einzelnen Provinzen aufgeteilt. LI findet nun, daß der Körpergröße nach unter den Chinesen die „super-, meso- und supermedium-form“ vorkommt, der merkwürdigerweise auch drei Typen der Kopf- und Nasenform korrespondieren. Unter den dolichocephalen Chinesen wären zwei Typen vorhanden, der dolicho-leptorrhine, vorherrschend in Šan-tung, und der dolichoplatyrrhine, vorherrschend in Kan-su und Kuang-si; die brachycephalen Elemente sind numerisch herrschend, vor allem im Iang-tsi-Tal, mit Kiang-su als dem Zentrum und der reinsten Form; auch hier gäbe es zwei Typen. Das meso-kephale Element ist das am meisten vorkommende, doch wäre es eine Kreuzung der beiden anderen; im Süden gäbe es auch Spuren des Zwergelementes, auch „low-head“ kommt vor. Vor allem legt LI Nachdruck auf sein Ergebnis, daß der Unterschied von „Nord und Süd“ durchaus „in anthropologischen Papierkorb“ wandern müsse, denn in Fu-kien kommt die „supermedium-form“ vor — LI hat hier zehn Individuen gemessen und sonst stehen ihm noch weitere fünf, für den Kopf- und Nasenindex elf Fälle zur Verfügung —, somit müsse diese Provinz mit den nördlichen, nicht den südlichen rangiert werden; ähnlich stünde es mit Kan-su, wo für Körpergröße 20, und mit Kuei-tšou, wo acht Fälle zur Verfügung stehen.

Dieser Teil, der kleinste des Buches, erregt gleich manche Bedenken, wenn z. B. für das große China nur ein so kleines Material vorliegt, dann wäre es näherliegend, die großen rassialen Unterschiede herauszuarbeiten, als sie auf Provinzen aufzuteilen und provinzielle Schläge zu suchen; oder wenn die provinziellen Unterschiede nie gegen den Fehler der kleinsten Zahl gesichert sind, oder wenn die „meso-form“ als „cross between the dolicho and the brachy, or the lepto and the platy“ aufgefaßt wird usw. Doch erst recht bedenklich wird es, wenn LI seine anthropologischen Daten mit den historischen kombiniert und daraus Schlüsse zieht.

Die Stärke, die innere Zusammensetzung und Wanderung der *We*-Gruppe sucht LI auf eine neue Art zu ergründen. Diese Gruppe war von allen Völkern Ostasiens am aktivsten im Städtebau, dessen Höhepunkt sich in der Großen Mauer zeige, und die chinesischen Historiker, die ausdrücklich über die chinesischen Städte schreiben, hätten die Daten genau registriert. Die Unterlagen entnimmt LI der bekannten Enzyklopädie *Khang-his*, dem *Kin ku thu šu tsi tšhêng*, die in der Abteilung VI Auszüge aus den Chroniken der Provinzen und Kreise enthält und die Daten über die Städte, lebenden wie toten, bietet. Die Ausdehnung des Städtebaues ist nach LI das sichere Zeichen der Expansion der *We*-Gruppe<sup>9</sup>, und zwar die Städtezahl der einzelnen Provinzen, reduziert auf je 1000 Quadratmeilen, da die Größe der Provinzen schwankt. Des näheren werden die Zahlen nach einzelnen Perioden gegeben, die mit den Dynastien ungefähr zusammenfallen: A. Vor 722 v. Chr.; B. 722—206 v. Chr.; C. 207 v. Chr. bis 264 n. Chr.; D. 265—617; E. 618—959; F. 960—1279; G. 1280—1367; H. 1368—1644. LI erörtert im einzelnen nicht die Gründe des Städtebaues, ihre Größe usw., das gehöre zur Geschichte und Archäologie, aber das Werden der Städte zeige die Ausbreitung der *We*.

<sup>8</sup> LI, *The Formation*, S. 6: „...and I believe that only in this way can we arrive inductively at any substantial knowledge of the Chinese prototype in regard to which origin there has been so much discussion.“

<sup>9</sup> LI, S. 57: „... The expansion of the wall-building activity in historical times is therefore a safe barometer showing the expansion of the historical *We*-group.“

Gruppe in drei Abschnitten vom Westen Chinas nach Osten und Norden, nach Mittelchina und schließlich nach den südlichsten Provinzen, was ja auch mit der geschichtlichen Entwicklung übereinstimme. Beim Städtebau müsse aber in den Provinzen ein „Sättigungspunkt“ eintreten, der nach einem gewissen Alter der Entwicklung käme und so durch die Zahl der toten Städte das relative Alter der Provinzen angäbe<sup>10</sup>. Mit ziemlich weitläufigen Erörterungen und Manipulationen errechnet dann LI z. B. 1580 Jahre als das hypothetische Alter der ältesten Provinz Kan-su im Jahre 1644, und 260 Jahre das der jüngsten Provinz Kuei-tšou; nicht weniger als 13 Karten und 85 graphische Zeichnungen sollen die Entwicklung illustrieren.

Die Konstituenten der *We*-Gruppe erhält LI mit Hilfe der Stamm- und Sippen-(Familien-)register, die ja bekanntlich von den Chinesen sorgfältig geführt wurden und Herkunft, Ausbreitung und Mischung der Mitglieder angeben. Die Chinesen nennen sich ja „Nachkommen Huang-ti“ und die Register führen letzten Endes die Abstammung der Stammzugehörigen auf diesen Herrscher zurück. Nach Sī-ma Tshien und den konfuzianischen Klassikern hätte Huang-ti 25 Söhne gehabt, von denen 14 „durch den gnädigen Willen des Vater-Herrschers“ besondere *sing*<sup>11</sup> erhalten haben. Die unermüdlichen chinesischen Genealogen hätten die chinesischen *sing* auf diesen Ursprung zurückgeführt und die Bezeichnung „Nachkommen Huang-ti“ der chinesischen Literaten wäre der angemessenste Ausdruck für die „Rassengruppe“, zu der sie gehörten; jedenfalls wäre er nach LI der wissenschaftlichen Erforschung mehr wert als der Name „China“. Ethnographisch könnten auch die beiden Ausdrücke „Nachkommen Huang-ti“ und *We*-Gruppe gleichwertig genommen werden, wenn sie auch nicht identisch sind. Nun ist von den 14 *sing* der Söhne Huang-ti bis zu den 3736, die *Kin ku thu šu tsi tšhēng*, auch hier LI's Hauptquelle, im *tien* XIV enthält — *Uēn hien thung khau* hat 4657, *Tšēng Tšiau*, der Genealog der Sungzeit, soll 2117 zählen —, eine lange Entwicklung, in der vieles unklar und zweifelhaft ist, denn die genauen Aufzeichnungen haben teilweise spät begonnen; manche *sing* wurden von Fremden angenommen usw.; einige der nördlichen „Barbaren“ behaupten, auch von Huang-ti abzustammen, was nach LI absurd und recht verwirrend ist, jedenfalls muß er zugeben, daß man nicht immer sagen kann, ob der Träger eines *sing* auch wirklich von Huang-ti abstammt. Aber nach den Registern wäre doch der Ursprungsort, das Erscheinen und die Ausbreitung in einer Gegend approximativ gegeben; vor allem sind zahllose biographische Skizzen hervorragender Männer der einzelnen *sing* vorhanden, fast 50.000 solcher Daten, und daraus kann man doch Ursprung, Wanderung, Mischung und Zentren der Stammzugehörigen feststellen. LI nimmt nun zehn der bekanntesten *sing*: *Tšang*, *Tšēn*, *Tšu*, *Hu*, *Kuo*, *Li*, *Liu*, *Uang*, *U*, *Iang* und zeigt nach den Daten der Enzyklopädie woher sie kamen, wohin sie wanderten, welche fremde Elemente sie aufnahmen. Daß diese zehn wirklich ein zuverlässiges Bild der ganzen *We*-Gruppe geben, soll eine Stichprobe erweisen, bei der LI aufs geradewohl acht andere *sing* herausgreift, deren Vorkommen in den einzelnen Provinzen eine auffällige Übereinstimmung rücksichtlich der Dichte und Verteilung mit jenen zehn offenbart. Das Resultat ist nun: Die Bewegung vor der C-Periode war auf den Norden des Iang-tsi beschränkt, die südöstliche Richtung war besonders herrschend in *D*, *E* und *F*; die südwestliche Richtung begann schwach in *C* und wurde herrschend in *G* und *H*; doch muß angenommen werden, daß in *A* und *A—B* die Bewegung mit einem schwachen Abschwanken nördlich des Iang-tsi begann, die ihren vollen Ausdruck in *B* fand, während es in *H* eine Fortsetzung der Bewegung von *G—H* war, d. h. südwestlich. Aus den Angaben über die fremden aufgenommenen Elemente geht noch hervor, daß besonders die Hiung-nu und Tungusen sich in verschiedenen Perioden in Nordchina niedergelassen hätten, dann daß die Abzweigungen von diesen zehn *sing*, die zu verschiedenen Zeiten den Iang-tsi überschritten hätten, ihren Ursprung direkt auf den Gelben Kaiser zurückführten. Die Karten 19—78 illustrieren die Entwicklung.

<sup>10</sup> LI, S. 61: „...The percentage of abandoned cities to the total is then a sure index of the length of occupation of each province.“

<sup>11</sup> *sing* wird gewöhnlich mit „Familiennamen“ wiedergegeben; genauer ist es eigentlich der Stamm (Clan) und dann der Stamm- und Sippenname.



Schließlich führt LI nach den Historien die Daten der verschiedenen Volkszählungen an, die die angegebene Entwicklung und Wanderung der *We*-Gruppe bestätigen sollen.

Für die *You*-Gruppe, die LI in eine südliche und nördliche teilt, stützt er sich mangels physischer Daten vor allem auf die sprachliche und ethnographische Einteilung. Von den chinesischen Quellen zieht er für die südliche Gruppe zunächst eine Stelle aus *Tsan kuo tshē* über die Eroberung *Sī-tshuans* heran, dann bringt er, mit Übergehung aller anderen alten Werke, auch des *Tso-tshuan* und *Ši-ki*, verschiedene Bruchstücke der einschlägigen Angaben des *Tshien-* und *Hou-Han šu* und der folgenden Historien, zumeist nach den Übersetzungen von WYLIE, auch mit dessen alter Umschrift; kleinere Teile hat LI selbst übersetzt, allerdings ziemlich frei und manchmal ungenau, wie ich auch aus einigen Stichproben ersehen habe. Sprachlich klassifiziert LI die sogenannten Aborigines Südchinas nach den Angaben von H. R. DAVIS<sup>12</sup>, die V. K. TING<sup>13</sup> „verbessert“ haben soll; vielfach dient auch noch DE LACOUPERIE<sup>14</sup> als Unterlage. So werden als erste Gruppe die Mon-Khmer-Völker aufgeführt, zu denen als Untergruppen die Miao-lau und Wa-Palaung kommen, als zweite kommen die Shan und als dritte die Tibeto-Birmanen, zu der auch die Lao gezählt werden mit den Lolo, Liso, Woni, Lahu als Unterteilen. Noch dürftiger ist, was LI ethnographisch über die Aborigines zu sagen weiß, da er das historische Material weder nach ethnologischen Prinzipien diskutiert, noch auch die neueren Forschungen (mit Ausnahme von A. R. COLQUHOUN, *Amongst the Shans*, London 1885) zu kennen scheint<sup>15</sup>. Im übrigen wären die Mon-Khmer am schwersten assimilierbar, die Shan am leichtesten gewesen.

Bei der nördlichen *You*-Gruppe betrachtet LI die Chronologie, die Ausdehnung der Invasionen und die ethnographischen Wirkungen, die sie auf die *We*-Gruppe ausgeübt. Als Hauptquelle dient hier E. H. PARKER<sup>16</sup>, dazu einzelne Stücke der Historien wie vor allem das Memorandum *Tsiang Thungs* an den Kaiser der *Tsin* über die Notwendigkeit des Zurückdrängens der *Žung* und *Ti*; für die Chronologie der Invasionen *Liang Khi-tshau*<sup>17</sup>. Er behandelt recht summarisch die Einfälle der *Hiung-nu* und *Sien-pi*, der *Khi-tan* und *Nü-tshēn* (*Žu-tshēn*) und der *Üan* (Mongolen); bei den ersteren behandelt LI auch die *Khiang*, die ja die Ahnen der modernen Tibeter wären. Die *Mandžu* werden nicht besonders behandelt, denn sie waren *Tungusen*, von denen schon die Rede gewesen. Sie alle wären in der *We*-Gruppe aufgegangen, doch die *Üan* am schwersten.

Nun gibt LI im Schlußkapitel das Fazit seiner Untersuchungen. Die Chinesen sind eine heterogene Einheit und die Elemente ihrer Zusammensetzung sind folgende: 1. die Nachkommen *Huang-tis*; 2. die *Hiung-nu*-Gruppe; 3. die *Khiang*-Gruppe; 4. die *Sien-pi*-Gruppe; 5. die *Khi-tan*-Gruppe; 6. die *Ju-tshēn*-Gruppe; 7. die *Mongolen*-Gruppe; 8. die Gruppe der *Tibetisch-birmanisch* sprechenden, 9. der *Shan* sprechenden und 10. der *Mon-Khmer* sprechenden Völker. Dazu kommen noch drei Völker, von denen wir aber nicht sagen könnten, ob sie einen bemerkenswerten Teil im Bildungsprozeß der Chinesen ausmachen: 11. die *Žung* der *B*-; 12. die *Türken* der *E*-Periode und 13. die *Negritos* von unvordenklichen Zeiten. Da LI über die Zeit vor 722 v. Chr. nicht handeln will, so sagt er

<sup>12</sup> H. R. DAVIS, *Yunnan*, Cambridge 1909.

<sup>13</sup> V. K. TING, in: *China Medical Journal*, 1921.

<sup>14</sup> DE LACOUPERIE, *The Languages of China before the Chinese*, London 1897.

<sup>15</sup> E. H. PARKER, *A Thousand Years of the Tartars*, Shanghai 1895. — [Von diesem Buche haben wir eine second edition, revised and reset, London 1924. Anm. d. Red.] of the *Ethnical and Ethnographical Variations* (russisch), Shanghai 1923.

<sup>16</sup> Recht mangelhaft erscheint mir auch die ethnographische wie sprachliche Charakterisierung der südlichen wie der nördlichen Fremdvölker; sowohl die Angaben der chinesischen Quellen wie auch besonders die neueren Forschungen gestatten eine viel genauere Bestimmung.

<sup>17</sup> Den historischen Verhältnissen Chinas in der Methode der anthropologischen Erforschung sucht besonders SHIROKOGOROFF gerecht zu werden, doch meines Erachtens müßte es noch mehr geschehen; in dieser Hinsicht gefällt mir auch seine Arbeit *Anthropology of Eastern China*... besser als *Anthropology of Northern China*. Vgl. auch diesbezüglich die instruktive Studie desselben Verfassers: *Ethnos*. — *The General Principles of the Ethnical and Ethnographical Variations* (Russisch), Shanghai 1923.



nur noch kurz, daß die Nachkommen Huang-tis — hier genommen als „physische Einheit“ gegenüber der *We*-Gruppe als „historischen Begriff“ — in historischer Zeit zwei große Bewegungen zeigen, die in der Iung-kia- (307—312) und in der Tsing-khang-Periode (1126); gemeint ist mit dem ersten Namen das Zurückweichen der Tsin-Dynastie nach Kien-khang (Nanking) vor den eindringenden Sien-pi, Hiung-nu und besonders den Tho-pa, die als Uei-Dyastie Nordchina beherrschten, mit dem zweiten der Beginn der südlichen Sung in Hang-tsou, als die Kin und später die Uan im Norden regierten. Die Iung-kia-Periode zeige die Nachkommen Huang-tis in reinerer Form, denn wenn LI auch mit PARKER annimmt, daß bereits früher Heiraten mit den Hiung-nu vorgekommen sein mögen, so dürften sie doch nach ihm nicht so allgemein gewesen sein; im übrigen ließe sich der Grad der Vermischung auch in späterer Zeit vorläufig nicht genau bestimmen, obgleich sowohl biologisch wie ethnographisch die verschiedenen Volksgruppen auf Werden und Sein Chinas eingewirkt haben. Folgendes ist die Werdeformel: „To sum up: The processes formative of the modern Chinese from 722 B. C. onward consisted in the persistence of the silk-wearing, rice-eating, and city-building Descendants of the Yellow Emperor as the earliest *We*-group, enlarged by the incorporation of the horse-riding, kumiss-drinking, flesh-eating Hiung-nus; the yak-driving Ch'iangs; the pig-rearing Tungus and the cattle-stealing Mongols since the beginning of the Christian era; and correlated with the absorption and incorporation of the tattooing Shan speaking group, the cremating Tibeto-Burman speaking group and the Kanlan-dwelling Mon-Khmer speaking group, in the course of the expansion of the *We*-group south the Yangtze.“ LI gibt sogar für die einzelnen Provinzen das Erscheinen der verschiedenen „ethnographischen Elemente“ nach den Perioden an, z. B. für San-tung: *B* Occupied by the Descendants of the Yellow Emperor, *C* The *We*-group, *D* The Tungus, *E* The *We*-group, *F* The Tungus, *G* The Mongol, *H* The *We*-group; ähnlich sind die Gruppen in Ho-nan, doch kommen da noch die Mon-Khmer hinzu; für Kiang-su führt er an: die Nachkommen des Huang-ti, die Shan und die Mongolen usw. Gar kühn wird LI aber in seinen letzten Folgerungen, wo die historischen Daten mit den anthropologischen kombiniert werden. In Kiang-su sollen die Nachkommen Huang-tis das letzte Stratum sein, in San-tung die Tungusen — ich muß allerdings gestehen, daß ich vergeblich nach dem Beweis dafür bei LI gesucht — und nun heißt es: „If the average indices arrived at represent the later stratum more faithfully, it would show that the Descendants of the Yellow Emperor are strongly round-headed, and decidedly leptorrhinc, while the Tungus are of longheaded type, also tend to be leptorrhinc, although not so pronouncedly as the Kiang-su, and are furthermore decidedly taller.“ Und die anthropologischen Unterlagen? LI hat für Kiang-su 26, und für San-tung 19 Fälle zur Verfügung! Bekräftigt soll die Folgerung noch werden durch Fu-kien, wo 11, und durch Tschë-kiang, wo 16 Fälle gemessen wurden! Aus einigen weiteren ähnlichen Erörterungen glaubt LI folgern zu können, daß der vorherrschende Typ der Nachkommen Huang-tis brachykephalisch-leptorrhinisch, die Tungusen dolichocephalisch-leptorrhinisch, die Tibetisch-birmanisch sprechenden Völker dolichocephalisch-platyrrhinisch sind; die Mon-Khmer-Gruppe brachykephalisch-platyrrhinisch. Sogar eine Tendenz in der anthropologischen Entwicklung für die Zukunft will LI sehen, doch ist er bereit, seine Ansicht auf Grund weiterer Untersuchungen zu modifizieren. Das Ziel der ganzen Monographie wäre nur gewesen, die Komplexität des Problems und den möglichen Weg zur Lösung zu zeigen.

Ich habe über Inhalt und Methode des Buches ausführlicher referiert, denn es erscheint mir in dem Angreifen schwieriger Fragen der Forschung auf Grund ungenügenden Materials wie auch in vorschnellen, kühnen Schlußfolgerungen typisch für viele Arbeiten der modernen Chinesen. Eine weitere Diskussion der einzelnen Darlegungen scheint mir nach dem oben Gesagten überflüssig, denn ich glaube nicht, daß das Buch viel Zustimmung finden kann; einige Punkte will ich nur noch kurz berühren.

Wie mir das vorgebrachte anthropologische Material für so weitreichende Folgerungen ungenügend erscheint, so ist auch durchaus ungenügend die Kenntnis der seitherigen Ergebnisse historischer, ethnologischer und linguistischer Art in den Fragen, die LI in seine Erörterung einbezieht. Ich kann hier nicht all die Bücher und Artikel nennen,

die LI eigentlich zu richtiger Behandlung der Fragen kennen müßte; ich will ihn nur auf verschiedene Zeitschriften hinweisen, in denen er wichtiges Material oder die Anzeige der einschlägigen Werke finden kann: T'oung Pao, Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient, Asia Major, Ostasiatische Zeitschrift, China Review, Journal Asiatique, Anthropos u. a. Es geht doch heute nicht mehr an, daß man bei Fragen über Sein und Werden Chinas sich nur auf PARKER, DE LACOUPERIE, H. R. DAVIS und die Übersetzungen WYLLIES stützt, wo doch Arbeiten von G. DEVÉRIA, von D'HERVEY DE ST. DENIS, von E. CHAVANNES, J. F. M. DE GROOT, O. FRANKE, P. PELLIOU, H. MASPÉRO, M. GRANET, L. AUBROUSSEAU, A. CONRADY, F. M. SAVINA, W. SCHMIDT, B. KARLGRÉN, B. LAUFER vorliegen, um nur einige der wichtigsten zu nennen. Auch bei nur oberflächlicher Kenntnis der Forschungen hätte LI nicht gesagt, daß die „Oriental School“ in Europa an die „Unveränderlichkeit“ der Chinesen glaubt oder daß man mit dem Ursprung des Namens „China“ auch den Ursprung der Chinesen erklären wollte. Ja, er hätte dann auch gesehen, daß man die „chinesischen Historiker“ bereits besser kennt. Wenn manche von diesen vielleicht wirklich glaubten, China sei der Mittelpunkt der Welt, so ist das belanglos, aber nicht, was von Huang-ti und seinen 25 Söhnen zu halten ist. LI folgt hier Sī-ma Tshien und im Grunde auch der alten *Bak*-Theorie DE LACOUPERIES, ohne dieses letztere ausdrücklich zu sagen. Aber auch abgesehen davon, daß Sī-ma bei der Aufzählung der fünf *ti* mit sich selbst etwas in Widerspruch gerät, so ist es doch zweifellos, daß er nur einen Teil der legendären Tradition historisiert hat, offenbar unter dem Einfluß der Theorie der *u hing* (fünf Elemente), die besonders am Ende der Tšouzeit im Schwange war; so spricht man auch von den *u pa*, obgleich es deren gewiß mehr gab.

LI beginnt mit 722 v. Chr. Nun, das steht in seinem Belieben, obgleich er leicht und mit Vorteil einige frühere Angaben in die Erörterung hätte einbeziehen können. Aber es ist auffällig, daß er neben anderen Quellen auch *Tso-tšuan* so unberücksichtigt läßt. Mag Verfasser und Zeit der Abfassung auch diskutierbar sein, seine Daten sind zuverlässig und für die Entwicklung während der wichtigen Tšouzeit von äußerster Bedeutung: das Werden der Feudalstaaten, das Aufgehen verschiedener „barbarischer“ Stämme in diese usw. ist für das Werden der „Chinesen“ oder der *We*-Gruppe, wie LI sagt, gerade so charakteristisch für diese Periode wie für die frühere Zeit aufklärend. Insbesondere hätten meines Erachtens die beiden Staaten *Tšhu* und *U* durchaus eingehender behandelt werden müssen, da ist der Sinnisierungsprozeß greifbar.

Der Städtebau und der Inhalt der *sing*-Register ist gewiß interessant. Doch *Thu šu tsi tšhêng* ist eine Quelle zweiten Ranges und die beigebrachten Daten können meines Erachtens allenfalls nur eine Illustration der historischen Entwicklung bieten. Viel instruktiver wäre eine Monographie des Städtebaues einer einzelnen Provinz, wenn sie, auf den Historien fußend, die Daten der *šêng*- und *hien-tšü* verarbeitet; oder eine Monographie über die *sing-pu*, damit wir wüßten, Wahrheit und Dichtung dabei zu scheiden, denn gerade die Zurückführung bis auf Huang-ti und seine 14 Söhne zeigt, wieviel Fiktives da zu finden ist.

Es klingt recht schön, die Nachkommen Huang-tis kulturell als „silk-wearing, rice-eating, and city-building“ zu bestimmen — ich meine etwas Ähnliches auch bei PARKER gelesen zu haben — doch damit scheint mir wenig gewonnen zu sein, besonders wenn man weiß, wieviele Chinesen Seide trugen und daß in Nordchina der „Hirsecfürst“ Schutzgott der Saaten wurde<sup>18</sup>.

Bedenklich erscheint mir auch, bei den Forschungen die heutigen Provinzen ohne weiteres als Einheit zu nehmen. Gewiß ist die Provinzeinteilung größtenteils aus der alten politischen Einheiten herausgewachsen, doch diese waren noch lange nicht immer auch kulturell, ethnologisch, sprachlich einheitlich; dazu kamen noch die vielen interprovinziellen Massenverschiebungen in der Geschichte Chinas. Eine flüchtige Reise durch Kiang-su zeigt dem Beobachter, daß hier Nord und Süd nicht bloß sprachlich verschieden sind; man braucht in Fukien nicht erst mit Anthropometer und Kaliper zu messen, um zu wissen, daß dort mehr als elf Individuen zu finden sind, die anthropologisch zum „Norden“ ge-

<sup>18</sup> Siehe Anm. 16, S. 288.



hören, denn die Geschichte berichtet von verschiedenen Einwanderungen; in Šan-tung sagen es einem manche Dorfbewohner, daß sie zu bestimmter Zeit aus dieser oder jener Provinz mit anderen Massen eingewandert sind.

Nach all dem Gesagten kann ich mich nicht überzeugen, daß LI die Komplexität der Formation des chinesischen Volkes, soweit es heute schon möglich ist, dargelegt hat, ja nicht einmal, daß er den rechten Weg zu seiner Lösung gezeigt hat. Man mag Kopf und Hand und Fuß der Chinesen messen, aber welche Zahl man gemessen haben muß, um zu einem brauchbaren Resultat zu kommen, und wann man damit zu Ende kommt, werden die Anthropologen heute wohl selbst noch nicht sagen können. Ohne die Einbeziehung der Geschichte Chinas wird es aber meines Erachtens nicht gehen, und da bleibt es die erste Aufgabe, die chinesischen Historien kritisch vollständig auszuwerten; daran schließt sich als wichtige Teilaufgabe, die Geschichte der einzelnen Provinzen oder Teile Chinas zu erforschen; dafür ist endloses Material vorhanden, dessen Verarbeitung kaum begonnen hat. Daneben tritt die Fortführung der sprachlichen, ethnologischen, kulturellen Erforschung der verschiedenen Gegenden, besonders auch noch der Reste der Aborigines, die eigentlich heute noch nicht einmal geographisch vollständig erforscht sind<sup>19</sup>.

Trotzdem ich also dem vorliegenden Buche sachlich nicht viel Zustimmung zollen kann, so verkenne ich doch durchaus nicht den großen Ernst und das kräftige Streben, welches es offenbart, und ich habe die Überzeugung, daß LI die Erkenntnis seines Landes und Volkes gewiß noch bedeutend fördern wird. Zumal jetzt, da er Mitarbeiter an der archäologischen Sektion der von dem weitblickenden Gelehrten und Staatsmanne *Tshai Van-pei* gegründeten *Academia Sinica* ist und Gelegenheit zur Zusammenarbeit mit Forschern hat, die im letzten Dezennium die Ausgrabungen in China so methodisch und verheißungsvoll begonnen haben.

P. FR. BIALLAS, S. V. D. — Shanghai.

**Albenino Nicolao de.** *Verdadera relacion delo susedido enlos Reynos e prouincias del Peru desde la yda a ellos del Virey* BLASCO NÜNES VELA *hasta el desbarato y muerte de GONÇALO PIÇARRO* (Sevilla, 1549). Reproduction fac-simile avec une introduction de JOSÉ TORIBIO MEDINA. (Travaux et Mémoires de l'Inst. d'Ethnologie. Tome XI.) 92 pp. Oktav. Paris 1930. Institut d'Ethnologie, 191, Rue Saint-Jacques (5<sup>e</sup>). Cartonné toile. Prix: France et Colonies Frs. 30.—; Etranger Frs. 45.—.

La matière de ce petit livre est une lettre écrite par ALBENINO à Lima entre le 15 juin et le 8 décembre 1548 à BENEFICIADO FERNÁN XUÁREZ à Séville pour lui donner des indications exactes sur la révolte au Pérou et sur la mort de l'insurgé GONZALO PIZARRO. La lettre a déjà été écrite et publiée en 1549 à Séville. ALBENINO était Florentin de naissance, vint en Espagne comme militaire et se rendit de là au Pérou probablement en 1534 comme membre de la suite des deux SUÁREZ (BENITO et ILLÁN). L'auteur de la lettre décrit objectivement et véridiquement ses expériences pendant la révolte et y ajoute comme complément la lettre de DIEGO DE MORA et le texte de la sentence de mort de PIZARRO. C'est aussi que l'opuscule a une importance à part pour l'histoire espagnole des premiers temps au Pérou. Comme il n'existe qu'un seul exemplaire de cette lettre imprimée (à Paris) et que par suite la plupart des bibliographes ne mentionnent pas même son existence, l'éditeur a mérité la reconnaissance de tous ceux qui s'y intéressent par cette reproduction en fac-simile bien faite.

P. GEORGES HÖLTKER, S. V. D.

**Orchard William C.** *Beads and Beadwork of the American Indians.* A study based on specimens in the Museum of the Am. Indian, HEYE Foundation. 140 pp. with 31 Plates and 136 Figures. Oktav. New York 1929. Mus. of the Am. Indian, HEYE Foundation.

<sup>19</sup> Siehe Anm. 17, S. 288.



A bead is "a little perforated ball of any suitable material, intended to be strung with others and worn as an ornament..." (WEBSTER'S Dictionary, not the author's definition) defines the author. He then describes minutely with the aid of good illustrations the divers specimens of Indian beads found in the above named Museum: beads of shell, of stone, and of metal; the technique of perforation; beads as an article of trade, and as trimmings on clothes. As a careful collection of material the book has great value. Unfortunately the author goes only three parts of the way. He fails to conclude his study with a summary chapter that would give important and practical hints. It was to be desired that the author, arranging with the help of the "form-criterion" like with like, would bring out the essential types and visualize their local distribution on little charts somewhat along the lines of LINNÉ in his book "The Technique of South American Ceramics" (vide "Anthropos", XXII [1927], 319—320). This would have been easy for the author, considering his acquaintance with the material, and for the student of the history of civilisation it would have been very useful. F. GEORGE HÖLTKE, S. V. D.

---

**Tello C. Julio.** *Antiguo Peru.* Primera época. 183 pp. Oktav. Con mapas, planos y 115 fig. Editado por la Comisión Organizadora del Segundo Congreso Sudamericano de Turismo. Lima (Perú) 1929. Emp. Ed. «Excelsior». Cailloma, 422.

Nach Ansicht des Verfassers ist es heute nicht mehr zweifelhaft, daß im vor-kolumbianischen Peru drei große Kulturperioden zu unterscheiden sind, die alle drei auf eine „cultura andina“ als gemeinsame Wurzel zurückgehen. Diese Perioden sind: Primera: La Epoca Megalítica o Arcaica andina. Segunda: La Epoca del Desarrollo y diferenciación de las culturas del Litoral. Tercera: La Epoca de las Confederaciones tribales, que culminaron con la Confederación Inkana (S. 24). Demnach behandelt dieses Büchlein die erste, d. h. die älteste Kulturperiode, die ihre südlichsten Vertreter in Tiahuanaco, ihre nördlichsten in der San Agustín-Kultur hat. Zu den Vorzügen einer großen Zusammenfassung vieler Einzeluntersuchungen, einer klaren Anordnung des Stoffes und einer anschaulichen, von reichem Bilderschmuck unterstützten sprachlichen Darstellungsweise kommt auch manches neue Material aus jüngeren Ausgrabungen und Funden, besonders von der Halbinsel Parakas. Das Büchlein verdient beste Empfehlung.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

---

**Kraus Johann, S. V. D.** *Die Anfänge des Christentums in Nubien.* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theol. Doktorwürde der hochw. kath.-theol. Fakultät der Universität Münster.) VIII + 159 SS. in Oktav. Mit 1 Karte. Mödling 1930. Verlag: Missionsbuchhandlung St. Gabriel-Mödling bei Wien. Preis: Mk. 5.—.

Auf diese vorzügliche Arbeit seien besonders die Ägyptologen und Afrikanisten aufmerksam gemacht. Der Verfasser beackert hier fast ausschließlich Neuland. Darum mußte er seine Hauptsorge auf eine mühsame Quellensuche und scharfsinnige Quellenkritik richten (S. 31—134). Unter den literarischen Quellen prüft er eingehend die nubischen und nichtnubischen: die byzantinischen, syrischen und ägyptischen Autoren. Daran schließt sich eine Wertung und Auswertung der archäologischen und epigraphischen Quellen. Die text- und quellenkritischen Untersuchungen haben über das spezielle Thema der Abhandlung hinaus auch für weitere Studienggebiete grundlegende Bedeutung. Dabei zeigt diese Dissertation erneut, wie vorteilhaft allgemeine und besondere ethnologische Kenntnisse bei der Bearbeitung von Themen anderer Disziplinen zu Hilfe genommen werden können. Eine Zeittafel und eine Karte des alten Nubien sind dem Büchlein beigelegt. Der Druck ist sauber, das Satzbild gefällig, der Stil sorgsam gefeilt.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

**Obermaier Hugo und Kühn Herbert.** *Buschmannkunst*. Felsmalereien aus Südwestafrika. Nach den Aufnahmen von RICHARD MAACK. Brandusche Verlagsbuchhandlung. Berlin 1930. Groß-Folio, 39 Taf. und 64 SS.

Vor uns liegt ein Prachtwerk, für das wir Verleger und Verfasser dankbar sein müssen. Es war mir bereits in Südwestafrika bekannt, daß MAACK mit großer Sorgfalt Buschmannmalereien kopiert hatte. Ich habe so gut wie alle hier abgebildeten Werke im Original gesehen und kann ihre getreue Wiedergabe bestätigen.

Da ich das Werkzeugmaterial in der Aschenschichte der Höhlen, wo sich diese Malereien befinden, studiert habe, so ergänzen sich meine eben bei HIERSEMANN erschienene Publikation und vorliegendes Werk in erfreulicher Weise. Ein Nachteil liegt natürlich in ihrem gleichzeitigen Erscheinen, so daß keines auf das andere Bezug nehmen kann. Dies soll nun im folgenden geschehen, zumal die dargestellten Bilder keine ethnologische Ausdeutung erfahren haben.

Taf. 8, Tsisabschlucht Brandberg: Die dargestellten Figuren sind schwarze hamitoide Bantu. Sie tragen alle den breiten, mit Straußperlen besetzten Ledergürtel um die Hüften. Die Frau links oben hat den aus Lederstreifen bestehenden Vorderschurz, wie er früher in Ondonga üblich war, dazu Haue (aus Holz) und Grabstock. Die große Mittelfigur zeigt intensive Körperbemalung (bei den Ovambo heute unbekannt), wie sie von den alten Betschuanen geschildert wurde; mächtige Fußringe und einen großen Bogen. Die haubenartige Frisur ist mit Perlenschmuck reich durchsetzt und ähnelt derjenigen, welche heute die bantuisierte Eundabuscleute haben und die wahrscheinlich eine alte Bantuhaartracht darstellt. Interessant ist der brillenartige Perlenschmuck in der Augengegend bei der Figur links unten. Zwei der Figuren, Taf. 9, tragen Sandalen.

Auf Taf. 10 ist eine Herde von Säbelantilopen dargestellt, die von einem Geist, der ein stilisierter Schmetterling ist, angetrieben werden. Der Geist *!Gauab* (*!Nawa*) treibt, wenn er gut gelaunt ist, dem Buschmann das Wild zu. Auch Beziehungen der Schmetterlinge zur Geisterwelt sind den Buschmännern bekannt.

Bei den Zeichnungen in der Spitzkoppe liegt alte Erongokultur und die der Wiltonkultur verwandte Gamkarapkultur; die Träger der letzteren haben die Kunstwerke geschaffen. Das gleiche gilt von der Etembahöhle.

Taf. 22, wieder aus der Tsisabschlucht im Brandberg, stellt einen Buschmann im Kampf mit einem Fabelwesen dar. Man beachte den Unterschied des Bantubogens, Taf. 8, und des typischen Buschmannbogens (der Namibbuscleute) auf Taf. 22. Dieser Buschmann hat wahrscheinlich ein Penisfuttermal.

Eine höchst interessante magische Darstellung gibt Taf. 23. Im Vordergrund ein großer Strauß; hinter ihm, bedeutend kleiner (Perspektive?), die anschleichenden Jäger. Von der Genitalgegend des ersten Jägers zieht ein sich teilender Strich zum Fuß des Straußes und der erste Jäger hält den scheinbar verlängerten Penis des zweiten in der Hand, so wohl den magischen Kontakt zwischen Wild und Jägern darstellend.

Taf. 25 ist eine im Gänsemarsch (wie üblich) dahinziehende Buschmanngruppe (drei Männer, zwei Frauen). Die Männer haben keine Bogen, sondern Speere.

Taf. 27 stellt meiner Erinnerung nach die Fortsetzung zu 25 dar. Hier auch ein Mann mit Bogen.

Außerordentlich gelungen und genrehaft sind die zwei miteinander plaudernden Jungen, die Holz heimtragen. Hier ist die typische Fußhaltung der Buschmänner beim Schnellschritt in glänzender Weise wiedergegeben (Taf. 28).

Auf Taf. 29 ist die Hetzjagd auf ein Eland dargestellt. Die Leute tragen auf den Köpfen wohl die Gestrüppmasken, die sie verwenden, um sich ungestört an das Wild anschleichen zu können.

Auf Taf. 31 sehen wir die Buscleute mit Bogen und Speer bei der Jagd auf den gefährlichen Gamsbock. Auch ein Hund ist dabei.

Taf. 33 aus der Höhle bei Tsais, welche jüngste Gamkarapkultur enthält, stellt ein ähnliches Sujet dar wie Taf. 10. Auffällig ist der mächtige Bart des „Geistes“, der die

Springbockherde bewacht. Ist das vielleicht *Heitsi-eibeb*? Die Südnamibbuschleute standen schon stark unter dem Einfluß der Nama.

Die „Fabelgestalten“, Taf. 38, möchte ich nicht als solche ansehen, eher als eine Art Totemzeichen. Alle drei Figuren haben menschliche untere Extremitäten, während Vorderextremität und Kopf einmal einem Büffel, das anderemal einen Löwen, das drittemal einem Pavian angehören. Hier hat vielleicht auch die Vorstellung der Hei//om und Bantu, daß Doktoren als bestimmte Tiere „erscheinen“ können, künstlerischen Ausdruck gefunden.

Nicht ganz zutreffend scheint die Deutung Taf. 39. Gewiß liegt es nahe, hier an Skelette zu denken, aber nirgends, weder bei Buschmännern, noch bei Bantu, fand ich den aus der europäischen Vorstellungswelt stammenden Gedanken, Tote oder Geister als Skelette zu konzipieren. Wohl könnte hier an die Vorstellung mancher Buschmannstämme gedacht werden, daß der böse *!Gauab* die Seelen der Menschen frißt und dann neue Seelen „aus den Herzen“ macht. Die von H. KÜHN S. 63 wiedergegebene Sage von der Herkunft des Todes hat wohl Bantuursprung.

Im textlichen Teil geben die beiden Verfasser eine kritische Übersicht über die Probleme der Beziehungen der Buschmannkunst zu den prähistorischen Felsmalereien Alteuropas und Nordafrikas. Sie haben recht, wenn sie behaupten, daß für die Anwesenheit von Angehörigen der Buschmannrassen in Europa alle Beweise fehlen; wohl aber hat die Auffindung der Cro-Magnon-ähnlichen Boskoprasse in Südafrika und mein demnächst zu veröffentlichender Nachweis einer starken europäischen Komponente bei den Nordbuschmännern das Problem sozusagen umgekehrt. Wir brauchen die Buschmannkomponente in Europa nicht zu suchen, nachdem die europäische Komponente in Südafrika bereits gefunden ist.

Trotzdem bleibt der Hiatus in Raum und Zeit zwischen Alteuropa und Neusüdafrika nach ein ungeheurer und ein vorsichtiger Forscher muß H. OBERMAIER bestimmen, wenn er in den großen Übereinstimmungen zwischen Nord und Süd erst nach Eintreffen neuer Funde mit Sicherheit kulturverwandte Erscheinungen sehen möchte.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

**Termer Franz.** *Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika.* (Ibero-Amerikanisches Archiv, Bd. IV, Heft 3, S. 303—492.) Groß-Oktav. Mit einem farbigen Titelbild, 9 Bunttafeln und 27 Bildern, Kartenskizzen und Zeichnungen. Ibero-Amerikanisches Institut. Berlin C 2. Schloßplatz 7 (Marstall). Preis Mk. 6.—.

Es ist keine leere Redensart, in bezug auf diese Publikation zu sagen: Das Buch füllt eine Lücke aus, ohne „Lückenbüßer“ zu sein. Zwar war der Verfasser zunächst für geographische Forschungen in Guatemala, aber ein offenes Auge für ethnische Belange und ein geschultes ethnologisches Empfinden haben ihn auch befähigt, äußerst wertvolles und zum größten Teil ganz neues völkerkundliches und sprachliches Material aus vielen Gebieten, besonders des Westens und Nordwestens der Republik zu sammeln, das uns in dieser stattlichen Publikation mitgeteilt wird. Dabei ist es ein besonderer Vorzug, daß die Tatsachen nicht nur deskriptiv, sondern verarbeitet vorgelegt werden; alle erreichbaren alten und neueren literarischen Quellen sind zur Ergänzung herangezogen und sichere oder mutmaßliche Parallelen aus anderen Gebieten und Kulturen erwähnt, ohne — glücklicherweise — dabei die Objektivität des Tatsachenbefundes durch irgendeine Theorie mehr oder minder zu subjektivieren. Im einzelnen behandelt der Verfasser zunächst die vorspanische Besiedlung Guatemalas, dann aus dem kulturellen Leben der heutigen Indianer: die Lebensbedingungen, die Lebensfürsorge, das soziale Leben, das geistige Leben und die religiösen Verhältnisse. Es ist hier nicht möglich, näher darauf einzugehen. Wer sich mit Indianer-Kulturen, besonders Mittelamerikas, beschäftigt, dem wird ohnehin das Studium dieses Buches unerlässlich sein. Der Linguist wird besonders die vielfachen sprachlichen Angaben und Wörter



und deren „heutige“ Übersetzung begrüßen. Beim Lesen des Buches ist uns immer wieder der lebhafte Wunsch aufgestiegen, es möchten doch die katholischen Geistlichen in jenen Ländern Lust und Zeit finden, für die wissenschaftliche Welt genaue Einzelheiten aus dem kulturellen Leben ihrer Schutzbefohlenen aufzuschreiben und zu publizieren. Vieles, was kein Fremder zu sehen bekommt, werden sie aus jahrelangem Verkehr genau kennen. Und noch den einen Wunsch haben wir Ethnologen (gewiß zusammen mit den Geographen): der Verfasser möchte bald seine neue Karte von Guatemala herausbringen können.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

**Basauri Carlos.** *Monografía de los Tarahumaras.* 87 pp. Quart. Con 72 Fig. México 1929. Talleres Gráficos de la Nación.

Die wertvolle Monographie fußt auf drei Reisen des Verfassers (1925—1926) in das Gebiet der Tarahumara, deren Kopfzahl etwa 20.000 bis 25.000 beträgt (S. 7). Die Schrift bringt zunächst ausführlich anthropologische Maße von 50 Männern und 30 Frauen (mittlere Körpergröße: M. 1'63; F. 1'50; Körpergewicht: M. 60 kg; F. 45 kg). Darauf folgt das Ergebnis einer ärztlichen Untersuchung dieser Indianer von Doktor BASAURI junior. Am wertvollsten sind für uns die ethnologischen Angaben. Die Tarahumara leben zumeist in etwas hergerichteten natürlichen Höhlen (57), leben hauptsächlich vom Maisbau (35), haben wenig Verbindung mit den Nachbarvölkern (43) und darum auch wenig Handel (65), sogar die einzelnen Familien leben getrennt (14), dabei hat jede Familie mehrere Wohnungen im Gebirge und in der Ebene, die den Jahreszeiten entsprechend abwechselnd bezogen werden (57). Als Waffen dienen Bogen und Pfeil (55), Pflanzen- und Schlangengift für die Pfeile ist bekannt (56). Die Ehe ist monogam (40), die Stellung der Frau bei strenger Trennung der Geschlechter nicht ebenbürtig (67), voreheliche Keuschheit wird wenig geachtet (40) und die Heirat erst nach einem Probejahr des gemeinsamen Zusammenlebens endgültig geschlossen (39). Totemismus ist unbekannt (50). Sonne und Mond werden als Gottheiten verehrt (47), Tänze sind das gewöhnliche Bittgebet (68), dem Toten werden Grabbeigaben mitgegeben (45). Manche Anschauungen weisen nach Altmexiko, z. B. die Betonung der vier Kardinalpunkte (48), Kreuzformen (47), die bei den Tarahumara als Symbol des Mannes gelten (sic!), die Seele des Verstorbenen irrt noch ein Jahr lang auf der Welt umher (in Altmexiko vier Jahre!) und stiftet Unheil (45), die Existenz früherer Welten (50) usw. Das Tarahumara ist eine Tonsprache, doch gibt der Verfasser darüber auch im sprachlichen Anhang leider keine Einzelheiten. Wir möchten sehr wünschen, daß der Verfasser in den nächsten Jahren der Mexikanistik noch eine große und genaue Monographie über Volk und Sprache dieser primitiven nordmexikanischen Indianer schenken könnte.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

*Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Hamburgischen Museums für Völkerkunde.* (Mittlg. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XIII.) 267 SS. in Quart. Mit 8 Taf. und 88 Abb. im Text. Hamburg 1928. Selbstverlag des Museums für Völkerkunde.

Das Hamburger Museum für Völkerkunde hat zu seinem Jubiläum eine gehaltvolle Festschrift erscheinen lassen. Sie enthält sieben Beiträge von THILENIUS, DANZEL, SCHEIDT, HAMBRUCH, HAGEN, SCHWANTES und BYHAN. „Probleme, die heute die Abteilungsleiter des Museums beschäftigen und darum auch dessen Arbeitsrichtung für die nächste Zeit mitbestimmen werden, soll diese Festschrift den Fachgenossen darstellen“ (Vorwort). Die Raumbeschränkung einer kurzen Besprechung verbietet ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Beiträge. Nur einige Randbemerkungen seien gestattet. Es soll

aber ausdrücklich betont werden, daß in der Festschrift noch viel mehr zu loben wäre und auch noch einiges mehr meines Erachtens mit Fragezeichen versehen werden müßte. Die ersten vier Beiträge haben besonders grundsätzlichen Charakter und verdienen darum erhöhte Beachtung. Viele gute Gedanken daraus (wie übrigens die auch schon vielfach anderswo geäußerten!) müßten bei der künftigen Neubearbeitung und eigentlich schon lange notwendigen „deutschen (d. h. leichter lesbar gemachten) Übersetzung“ von GRÄBNER'S „Methode der Ethnologie“ Berücksichtigung finden.

THILENIUS behandelt in seinem Beitrag den großen Ideen- und Aufgabenkreis, der durch die beiden Oberbegriffe „Museum und Völkerkunde“ gekennzeichnet wird. Sehr richtig glaubt er, daß „die Behandlung des völkerkundlichen Museums aus den Gesichtspunkten des Kunsthistorikers heraus heute inadäquat“ ist (S. 1). Gewiß belegen die musealen und literarischen Quellen zunächst nur „den singulären Charakter der (einzelnen, lokalen!) Kulturen“ (S. 6), aber diese Singularität wird vielfach nur durch Akzidenzien bedingt, unter denen die wissenschaftliche Forschung in behutsamer Arbeit das Wesentliche hervorholt und zu einer Mehrzahl von größeren Einheiten (nicht aber zunächst zu einer einzigen Einheit!) verbindet. Die Kulturkreisforschung arbeitet praktisch in diesem Sinne. Wenn der Ethnologe den einheimischen Texten eine freie Übersetzung beifügt, so ist das allerdings schon mehr als gar nichts. Aber meistens „genügt“ (S. 31) das nicht. Der Linguist kann mit den freien, oft allzu freien Übersetzungen vielfach nichts oder nur wenig anfangen. Wenn eben möglich, sollte der Ethnologe auch eine Interlinearübersetzung beifügen. (Vgl. die *Kágaba*-Texte von PREUSS!)

DANZEL liefert den zweiten Beitrag über „Probleme der afrikanischen Ethnographie im Lichte völkerpsychologischer Fragestellung“. Er betont besonders die völkerpsychologische Erfassung, Wertung und Auswertung der primitiven Kulturen. Im Nur-Sinne würde diese Arbeitsmethode fraglos an allzu großer Einseitigkeit krank; im Auch-Sinne ist sie der Ethnologie unerläßlich. Beim Erkennen der Lage geworfener Loshölzer und damit der Lagen als solcher (S. 46) wäre zu ergänzen, ob der Primitive auch Stern„bilder“ oder nur einzelne Sterne sieht. Das Studium der mimischen Rhythmik bei den Naturvölkern ist in der Ethnologie noch Neuland und bedarf dringend der Bearbeitung (S. 46) durch entsprechende Fachleute (völkerkundliche Choreographen oder choreographisch geschulte Ethnologen). Im Aztekischen kennt man neben den gewöhnlich gebrauchten abstrakten Zahlwörtern auch in selteneren Fällen solche mit dem Zusatz *tetl* (= Stein), z. B. *cen-tetl*, wörtlich: „ein-Stein“ = „eins“ oder „der erste“ (zu S. 62).

SCHEIDT untersucht in seinem Beitrag „Rassenkunde, Völkerkunde und völkerbiologische Forschungs- und Lehraufgaben“ die Wechselbeziehungen zwischen Anthropologie und Ethnologie.

HAMBRUCH schließt dann sich an mit seiner Arbeit: „Probleme einer Bio-Ethnologie“. Manches in seinem Beitrag liest man mit Interesse und verdient künftig größere Beachtung, z. B. die Mit-Berücksichtigung der Umwelt bei Beurteilung der menschlichen Kulturen. Aber die große Linie seiner Ausführung geht meines Erachtens vielfach abwegig. Daß Monotheismus nur eine „Wüstenbildung“ sei, sollte man nicht mehr ernsthaft vortragen (S. 125). Zu S. 133—134 wäre als rektifizierende Ergänzung u. a. ein Hinweis auf die bunten Trachten der Bückeburger und auf die katholischen Gebräuche der nördlichen Münsterländer beizufügen. Daß die sogenannten „Urvölker“ nur „ethnologische“ Urvölker sind und darum nicht den reinen „Urzustand“ widerspiegeln (S. 120), hat die Kulturkreisforschung oft genug betont; dennoch kann man, auf ethnologische Tatsachen gestützt, mit Recht relative Ur-, primäre und sekundäre Kulturen unterscheiden.

HAGEN erläutert „Eine japanische Erdkarte mit Völkertypen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts“. SCHWANTES schreibt über „Nordisches Paläolithikum und Mesolithikum“ unter besonderer Berücksichtigung des gegenseitigen Verhältnisses der Kulturen von Duvensee und Maglemose. Schließlich erwähnt BYHAN einige „Überlebsel bei den Sarden“: Schilfboote, dreiteilige Schalmeien, kurze Rockenstäbe und primitive Hüttenformen (*pinnétas*).

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

**Woolley C. Leonhard.** *Ur und die Sintflut.* Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. Mit 92 Abb., einer Karte und einem Plan von Ur. Leipzig, BROCKHAUS, 1930. 137 SS. Preis Mk. 8.—.

WOOLLEY beschreibt in gemeinverständlicher Form die Ausgrabungsarbeit, die in den letzten sieben Jahren unter seiner Leitung von der gemeinsamen Expedition des Britischen Museums und des Museums der Universität von Pennsylvania auf dem alt-historischen Boden des unteren Euphrattales geleistet worden ist. Hat der Verfasser in dem vor nicht langem erschienenen Buche „The Sumerians“ (deutsch unter dem Titel „Vor 5000 Jahren“, Stuttgart o. J.) die Geschichte der Sumerer und die Entwicklung ihrer Kultur gegeben, so will er diesmal einen Bericht über den äußeren Betrieb der Expedition bringen und damit — ohne den amtlichen Veröffentlichungen vorzugreifen — die Leser instand setzen, die künftigen Publikationen über die Ergebnisse mit besserem Verständnis aufzunehmen.

Wir folgen WOOLLEY mit unermüdetem Interesse Abschnitt für Abschnitt, in denen er uns nach kurzem Überblick über die früheren Arbeiten in Ur seine eigenen Grabungen daselbst sowie in dem sechs Kilometer davon entfernten AP'Ubaid vorführt. Zeitlich umfassen die Grabungen WOOLLEY's — seiner eigenen Schätzung gemäß — einen Zeitraum, der nach dem Zeugnisse im Boden unter den Königsgräbern gefundener Tontafeln mit dem 37. Jahrh. v. Chr. beginnt und nach Tafeln, die in persischen, in die Ruinen des Ziggurat von Ur hineingebauten Häusern gefunden wurden, bis in die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. reicht.

Drei Grabungswinter galten zum guten Teil der Ausgrabung eines großen Friedhofes, der außerhalb der Mauern der alten Stadt lag. Außer über 1400 Schachtgräbern einfacher Leute wurde eine Anzahl ältester Königsgräber bloßgelegt. WOOLLEY datiert sie in die Zeit von 3500 bis 3200. (Wir dürfen davon wohl einen Abstrich von einigen hundert Jahren machen.) Eine ungemein reiche und hohe Kultur tritt damit an das Licht der Geschichte. Zeugen für diese Kultur sind die auf mehreren Tafeln des Buches abgebildeten Objekte, denen in mühevollster Arbeit von fachkundigen Händen ihre ursprüngliche Form wiedergegeben wurde. Was der Verfasser über die Sitte der Menschenopfer in den königlichen Grabkammern (S. 38 f.) sagt, wird völlig verständlich erst im Zusammenhalt mit FR. KERN's Darlegung über die stoffliche Jenseitsvorsorge, die von den Hirten-Fürsten dort geübt wurde, wo ihre Nomadenkultur über die Kultur mutterrechtlicher Ackerbauer sich hinlagerte („Anthropos“, XXIV, 1929, 167—219). Setzt sich doch auch die sumerische Kultur aus einer proto-ural-altaiischen Viehzüchter- und einer tertiär-mutterrechtlichen Komponente zusammen.

WOOLLEY wollte nicht mehr als einen Bericht über seine Grabungsarbeiten geben; er ist leider nicht immer seinem Vorsatz treu geblieben und erachtet es da und dort als seine Aufgabe, kulturhistorische Zusammenhänge zu geben und ebensolche Deutungen zu versuchen. Nicht in allen Stücken können wir ihm hiebei Gefolgschaft leisten. Mehrere seiner Parallelisierungen sumerischer Tatsachen mit biblischen Erzählungen sind allzu vag, als daß sie wissenschaftlich ernst genommen werden könnten. Allzu bestimmt aber ist WOOLLEY in der Sache der noachitischen Sintflut, für deren geschichtlichen Charakter er den Tatsachenbeweis in seinen Grabungen erbracht haben will. Der Behandlung des Sintflutproblems widmet er ein eigenes Kapitel und gibt der Bedeutung, die er seiner Entdeckung beimißt, durch die Wahl des Buchtitels Ausdruck. WOOLLEY's vermeintlicher Tatsachenbeweis für die Geschichtlichkeit der noachitischen Sintflut auf dem Boden des unteren Euphrat- und Tigristales — auf einer Fläche von 600 : 1500 km, für die Bewohner des Tales eben die „ganze Welt“ — ist eine 2½ m dicke kulturleere Lehmschicht, die zwei voneinander verschiedene Kulturen trennt: über der Lehmsschicht liegt eine rein sumerische, unter ihr eine Mischkultur, die zu einem Teil sumerisch ist, zum anderen einer vorsumerischen Bevölkerung anzugehören scheint. Grabungen im letztvergangenen Winter lassen die Möglichkeit offen, daß die Lehmbank nicht das Ergebnis einer einmaligen Sintflutkatastrophe, sondern einer normalen andauernden Überschwemmung ist. Überdies glauben wir, daß das Sintflutproblem — den biblischen Sintflutbericht



miteingeschlossen — von Sumero-Babylonien her überhaupt nicht gelöst werden kann. Es mag der biblische Bericht von hier aus sein besonderes Kolorit, das epische Ornament, bezogen haben, die Tatsache der weithin über die Erde verbreiteten Sintfluttradition bleibt durch eine auf dem Boden Babyloniens geschehene geologische Entdeckung unerklärt. Um den biblischen Sintflutbericht und die Sintfluttradition überhaupt in ihrem innersten Wesen zu verstehen und zu deuten, muß vorerst das weitschichtige Material der Sintflutüberlieferungen der Natur- und ältesten Kulturvölker gesammelt und methodisch analysiert werden. Bis heute ist das nicht geschehen.

Ungeachtet dieser kulturhistorisch-archäologischen Fehlinterpretation bleibt WOOLLEY's Buch auch als vorläufiger Bericht von hohem Werte. Auch wir gehören zu denen, die, durch das vorbereitende Referat aufmerksam geworden, die kommenden wissenschaftlichen Berichte mit großem Interesse entgegennehmen werden.

Univ.-Doz. Dr. L. WALK — Wien.

**Fürst Carl M.** *Zur Anthropologie der prähistorischen Griechen in Argolis.*

Nebst Beschreibungen einiger älterer Schädel aus historischer Zeit.

130 SS. Mit 53 Abb. im Text und einer Beilage *Crania Argolica Antiqua*, mit 40 Lichtdrucktafeln. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 2, Bd. 26, Nr. 8, C. W. K. GLEERUP, Lund, O. HARRASSOWITZ, Leipzig 1930.

C. M. FÜRST hat die mittelhelladischen (1800 bis 1700 v. Chr.) und späthelladischen (1600 bis 1400 v. Chr.) Schädel und Skelettreste von Asine in der Bucht von Nauplia beschrieben. Die Resultate sind für die Rassengeschichte Südosteuropas von größter Bedeutung und bestätigen restlos die Behauptungen, welche Referent in seiner Arbeit „Rasse und Volk in Südosteuropa“ (1929)<sup>20</sup> aufgestellt hat.

Die Längen-Breiten-Indizes des Schädels betragen:

|                  | 66 | 69 | 70 | 71 | 72 | 73 | 74 | 75 | 76 | 77 | 78 | 79 | 80 | 82 | 83 | 84 | 91 |
|------------------|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| Mittelhelladisch | 1  | —  | 1  | 1  | 2  | 1  | —  | 2  | 4  | 3  | 3  | —  | —  | —  | 1  | —  | 1  |
| Späthelladisch   | —  | 1  | —  | 1  | 1  | 5  | 4  | 1  | 3  | 1  | 1  | 1  | 2  | 1  | 1  | 1  | 1  |
| Geometrisch      | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | 1  | —  | —  | —  | —  | —  | —  |
| Hellenistisch    | —  | —  | —  | 1  | 1  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  | —  |

Unter Berücksichtigung der bisher schon aus der Literatur bekannten Daten von Kumaris:

| Längen-Breiten-Index  | x — 74 | 75 — 79 | 80 — x |
|-----------------------|--------|---------|--------|
| Mykenai (Kammern)     | 61·6 % | 23·1 %  | 15·8 % |
| Mittelhelladisch      | 33·3 % | 57·1 %  | 9·6 %  |
| Schwedische Steinzeit | 52·2 % | 38·8 %  | 9·0 %  |

Körperlängen in mittelhelladischer Zeit:

| cm    | 142 | 149 | 151 | 152 | 153 | 155 | 157 | 161 | 163 | 166 |
|-------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| ♂ + ♀ | 1   | 2   | 2   | 3   | 1   | 1   | 1   | 2   | 2   | 1   |

In Asine herrschte in mittelhelladischer Zeit bereits ein Rassengemisch; neben der wohl vorherrschenden mediterranen Rasse waren auch nordische und vorderasiatische Komponenten vorhanden; die Mischung wurde in späthelladischer Zeit noch stärker.

C. FÜRST kommt in seinem Schlußwort auf die neuesten Arbeiten O. RYDBECK's in Schweden zu sprechen. In einer späteren Periode des Neolithikums ist das sogenannte Streitaxtvolk nach Norden eingewandert. In seinen Gräbern werden relativ viele brachykrane und hochmesokrane Schädel gefunden. Das Streitaxtvolk war also eine Mischrasse. Aus Norden sind aber hinwiederum die Burgherren von Argolis gekommen. So ergeben

<sup>20</sup> Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft Wien 1929.

die Forschungen in Nord und Süd, daß die Rassenmischungen schon frühe sehr intensiv waren und die Hochkulturen in Süd und Nord nicht auf rassenmäßig einheitlichem Boden erwachsen sind.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

**Schieser J.** *Moderne Einführung in eine gottesgläubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung.* FRANKE's Verlagsbuchhandlung, Habelschwerdt in Schlesien (o. J.). XII + 556 SS.

SCHIESER's umfangreiches Werk verdient als großzügiger Versuch, die religiösen Weltanschauungsprobleme mit den Ergebnissen modern-wissenschaftlicher Forschung zu unterbauen, sicherlich Anerkennung. So sind auch die lobenden Worte zu verstehen, die dem Buche von seiten P. W. SCHMIDT's und E. WASMANN's mit auf den Weg gegeben wurden. Die Forschungsergebnisse der kulturhistorischen Ethnologie sind weitestgehend herangezogen. Da die behandelten Fragen von ganz heterogenen Fachgebieten hergeholt sind, ist die Darstellung auf weite Strecken hin eine rein referierende geblieben. Erstarrige Probleme und Dinge zweiter Ordnung sind in gleicher Ausführlichkeit nebeneinander behandelt; man vermißt eine schon durch den Umfang der Darstellung gekennzeichnete Rangordnung der Themen. So hat die TYLOR'sche Theorie des Animismus keine ihrer Bedeutung entsprechende kritische Würdigung erfahren; wiedergegeben ist die animistische Theorie nur in ihrer Um- und Fortbildung, die sie durch W. WUNDT erfahren hat. Die WINTHUIS'sche Zweigeschlechtertheorie ist in nicht zu verstehender Breite dargestellt und widerlegt; diese Frage bliebe heute besser noch im Rahmen der fachwissenschaftlichen Literatur. Größere Vorsicht und kritische Prüfung täte in manchen Punkten not (z. B. Entdeckung echter Pygmäenstämme in Australien, S. 441). Unrichtig ist in ihrer allgemeinen Form die Behauptung, daß die Naturvölker eine nach dem Tode stattfindende Seelenwanderung annehmen (S. 400), ungenügend die Charakterisierung des Hinduismus (S. 429 f.), längst erledigt der „genießende Totemismus“ (S. 408). Über „religionslose Völker“ in der Gegenwart (S. 394) wäre heute mehr zu sagen; unter die — in der Darstellung sehr kurz gehaltenen — prähistorischen Zeugnisse für die Religion des ältesten Menschen (S. 393) wäre an erster Stelle und eingehendst über das Opfer im Altpaläolithikum zu sprechen gewesen. Wir dürfen annehmen, daß in diesen und manchen anderen Punkten eine nähere Beschäftigung mit den Werken der kulturhistorischen Ethnologie (insbesondere mit dem neuerschienenen „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ P. W. SCHMIDT's) wesentliche Korrekturen bzw. Ergänzungen veranlassen wird. Bedenkliche Irrtümer ethnologischer Art (einige Male werden die Bantu [S. 408, 426, 441], dann wieder die Hottentotten [S. 435] als Negrillen bezeichnet; die totemistischen höheren Jäger werden mit den großfamilialen nomadistischen Viehzüchtern identifiziert [S. 242, 243]) sowie verschiedene Zitierungsmängel im „Schrifttum“ werden im Interesse des hohen, vom Verfasser unter aner kennenswerten Opfern angestrebten Zieles durch eine gründliche und fachkundige Durcharbeitung eliminiert werden müssen. Nicht weniger erheischen die prähistorisch-archäologischen Angaben eine Revision, um auf die Höhe des heutigen Standes dieser Wissenschaft gebracht zu werden. Der Widerspruch vom „denkfaulen Wilden“, der Gott „bloß auf eine instinktartige Weise“, „im Dämmerlicht“ erkennt (S. 390) und doch wieder „sogar den reinsten Gottesglauben“ hat (S. 394), wird zu beseitigen sein. Wir wünschen einem solchen erneuten und unverdrossenen Bemühen des Verfassers dann einen restlosen Erfolg.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

**Wunderle G.** *Über das Irrationale im religiösen Erleben.* Verlag SCHÖNINGH, Paderborn 1930. 62 SS.

Bei der betonten Rolle, die das „Irrationale“ auf der ganzen Linie der Zaubertheorien spielt, ist es von Wert, von einem Religionspsychologen eine Sonderstudie über das „Irrationale“ zu erhalten, die das Problem, wenn auch nur in knappen Zügen, so

doch allseitig zu erfassen sucht. WUNDERLE will mit seiner „religionspsychologischen Betrachtung“ eine Erweiterung und Vertiefung dessen geben, was er auf der V. Tagung der „Semaine internationale d'Ethnologie religieuse“ zu Luxemburg 1929 in seinem Vortrag über „Das Irrationale in der Religion“ bot. Mit dem Problem des „Irrationalen“ im religiösen Erleben sich zu beschäftigen, scheint WUNDERLE deshalb von Wichtigkeit, weil gegenwärtig auch die katholische Religionsbegründung mehr als man da und dort einzugestehen geneigt ist, von ihm angenommen und mit den dadurch entstandenen Schwierigkeiten zu ringen hat.

Nachdem sich der Verfasser mit guten Gründen gegen die einseitige Betonung und Übertreibung des „Irrationalen“ gewendet, fragt er: „Was will der Irrationalismus?“ Wenn man gegenwärtig im „Irrationalen“ ein verlässliches seelisches Organ zur Erfassung der göttlichen Wirklichkeit gefunden zu haben sich rühmt, so muß darauf hingewiesen werden, daß die großen Theologen des Mittelalters niemals behauptet haben, die Erkenntnis Gottes allein mache die Religion aus; gerade sie haben aus dem Nachdenken über Gott und Göttliches die fruchtbarsten Anregungen zur gesamten Gestaltung des Lebens geschöpft. Die nicht-rationalen Momente waren damals wirksamer als heutzutage, wo mehr davon geredet wird.

Die Kardinalfrage der ganzen Studie scheint uns auf S. 25 gestellt: „Steckt nicht im elementarsten Erlebnisakt ein rationales Element?“ Sie wird durch die nachfolgende Frage in ihrem Kernpunkt auch schon beantwortet: „Muß es nicht — mehr oder weniger verhüllt — darin stecken, wenn der ganze religiöse Erlebnisakt überhaupt ein spezifisch menschlicher, also geistiger Akt sein soll?“ (S. 25.)

In einem längeren Abschnitt führt WUNDERLE die drei hauptsächlichsten Erscheinungsformen des „Irrationalen“ im religiösen Erleben vor. 1. Die theologische Bedeutung des Ausdruckes „irrational“ im Sinne von „supranatural“, eine Identifizierung, die nicht ohne Gefahr ist, da auch das Glaubensgeheimnis nicht in jeder Hinsicht der Ratio entrückt werden kann. 2. Die psychologischen Anwendungsweisen des Ausdruckes „irrational“: Das „Irrationale“ als einfache Negation des Rationalen, d. h. als (intuitives) Schauen, das sich nicht mit Hilfe der vermittelnden und vermittelten Begriffe des Denkens (diskursiv) vollzieht. Hier wird das „Irrationale“ dem Emotionalen gleichgesetzt. In eingehender Darstellung zeigt WUNDERLE, wie gegenüber dem „Beispiel sorgsamer Maßhaltung in der Bewertung des „Emotionalen“, wie es F. KRUEGER in seiner Schrift über „Das Wesen der Gefühle“ (Leipzig<sup>2</sup> 1929) gibt, auf Seite der Irrationalisten eine ungesunde Übertreibung Platz gegriffen hat. Diese Kreise übersehen das berechnete und notwendige Rationale oft nur deswegen, weil sie es mißachten; und doch ist es das Denken, das allein der Emotion Ordnung und Maß zu gewähren imstande ist. Die großen Mystiker des Mittelalters haben keine andere Anschauung vertreten und die neueste Entwicklung der Religionspsychologie, vornehmlich ihr sogenannter „experimenteller“ Zweig (K. GIGENSOHN und W. GRUEHN), hat das Dasein intellektueller, rationaler Momente im religiösen Erlebnisakt einwandfrei dargetan. 3. Die tiefste und wichtigste Erscheinungsform des „Irrationalen“, in welcher der Gegensatz nicht nur zur Ratio als dem „denkenden“ Bewußtsein zum Ausdruck kommt, sondern zur Ratio als „Bewußtsein“ überhaupt: Das „Irrationale“ in der Bedeutung des „Unbewußten“ oder „Unterbewußten“. Das so verstandene „Irrationale“ war den als „rational“ verschrienen Scholastikern nicht fremd, ja es wurde schon vor der eigentlichen Blüte des scholastischen Denkens (bei GAUFRIED V. POITIERS) klar und tief erfaßt. Die „Philosophia perennis“ hat manches Mal über der Verteidigung und Formulierung der „rationalen“ Religionsbegründung den „irrationalen“ Momenten zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. WUNDERLE'S Auffassung in dieser Hinsicht gipfelt in den Sätzen: „Alle rationale Gotteserkenntnis hat letztlich den irrationalen, von Gott gegebenen und auf Gott gerichteten Eros als seelische Grundeinstellung für das gesamte religiöse Erleben zur Voraussetzung. Gott hat jedem vernünftigen Geschöpf dieses Seelenprogramm als tiefsten, geistigen Persönlichkeitsgrund eingesenkt. In ihm liegt der kräftigste Antrieb zur rationalen Begründung der Religion“ (S. 56). Die hier dem „Irrationalen“ zugewiesene Rolle läßt keinen Raum für die Übertreibung des Modernismus.



WUNDERLE hat mit diesen Darlegungen die Stellung und das Verhältnis des „Irrationalen“ zum Rationalen klar, scharf und richtig präzisiert. In der von ihm herausgearbeiteten Weise aufgefaßt, wird man dem „Irrationalen“ den ihm gebührenden Platz im religiösen Leben unbedenklich einräumen. Wir sind dem Verfasser für seine richtunggebende Studie dankbar.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

**Siemens Hermann Werner, Univ.-Prof. Dr.** *Grundzüge der Vererbungslehre, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik für Gebildete aller Berufe.* Mit 59 Abb. 147 SS. 4. Aufl. München 1930. J. F. LEHMANN's Verlag. Geb. Mk. 4.—.

Daß diese Einführung bereits in vierter Auflage vorliegt, ist ein verdienter Erfolg: leicht verständlich, lebendig und sachlich einwandfrei geschrieben, bietet sie in knapper Form eine Fülle von Tatsachen, Anregungen und Belehrungen. Und es ist zugleich eine erfreuliche Tatsache, weil die Rassenhygiene eine Grundlage für wirklich fruchtbare Arbeit schafft. Es ist ein Dienst an der Gemeinschaft, den sie fordert, Unterordnung unter die Notwendigkeiten des gemeinschaftlichen Lebens. So bringt die Rassenpflege nicht nur notwendige Einsichten, sondern macht auch sittliche Kräfte lebendig. Dieser Bedeutung wegen sei daher auch näher auf diejenigen Einzelheiten eingegangen, die nach unserer Auffassung verbesserungsbedürftig sind.

Vor allem möchte ich mir die eine Bemerkung gestatten, daß in einer solchen Einführung nicht immer alles gesagt werden muß, was in den logischen oder systematischen Zusammenhang gehört, wenn es nicht notwendige Tatsachen vermittelt oder das Bewußtsein in der gewünschten Richtung beeinflusst. So, wenn — ganz überflüssigerweise — die nichtgelöste Frage der willkürlichen Geschlechtsbestimmung aufgeworfen wird und die Möglichkeiten besprochen werden, die einen Erfolg „erhoffen“ lassen, und dabei dann als „letzte Möglichkeit“ auf die „strafrechtlich unerlaubte Methode“ der Abtreibung verwiesen wird, wenn man etwa durch Blutproben instande wäre, das Geschlecht des Embryo schon in seinem ersten Entwicklungsstadium zu bestimmen (S. 46). Wenn über eine Frage gar nichts Tatsächliches zu erbringen ist, sondern nur unbestimmte Möglichkeiten und „Hoffnungen“ bestehen, so läßt man sie in einer Einführung, die einen festen Tatsachenboden schaffen soll, lieber beiseite. Auch ist im Gegenteil zu erhoffen, daß wir diese Frage nicht lösen: je mehr man sich zum Herrscher über die Natur erhebt, und namentlich in Fragen, die von der Natur selbst in der glücklichsten Weise gelöst sind, so kann nur Unnatur die Folge sein. Auch halte ich den Hinweis auf die Abtreibung keineswegs für günstig: die Entwicklung geht heute immer mehr nach der vollständigen Freigabe der Abtreibung, die ja heute schon in einem erschreckenden Maße geübt wird, so daß man nicht den Anschein erwecken darf, die Rassenhygiene begünstige derartige Forderungen, was ja auch tatsächlich nicht der Fall ist. Aber gegen die Forderung nach Freigabe der Abtreibung Stellung zu nehmen, wäre eine rassenhygienisch fruchtbarere Anwendung des Raumes gewesen.

Daß durch den S. 53 abgebildeten Fall („Eineiige Zwillinge, der eine mit Turmschädel“) die Nichterblichkeit der „turmschädelligen Kopfform“ (im übrigen liegt hier kein wirklicher Turmschädel vor, sondern nur eine Mischform) bewiesen sein soll, wird sich wohl nicht halten lassen, da wir den „Turmschädel“ bei einer bestimmten Rassen-Gruppe als zweifellos rassenhafte Schädelform haben. Es käme also nur noch die Möglichkeit einer Deformation in Betracht, der ja der Schädel im embryonalen und frühesten Kindesalter leicht zugänglich ist. Soweit man nach den Abbildungen urteilen kann, ist eine solche jedoch nicht wahrscheinlich. Der „Merkmalsvergleich“ würde also hier auf zweieiige Zwillinge schließen lassen.

Daß SIEMENS wiederholt von den erbändernden Einflüssen der Umwelt spricht, ja, in einem etwas zu weit getriebenen Schematismus erklärt: „Auf alle lebenden Wesen wirken drei Arten äußerer Einflüsse: I. nebenändernde II. erbändernde, III. auslesende“,

kann nur zu falschen Vorstellungen führen. Die Frage der erbändernden äußeren Einflüsse ist keineswegs geklärt. Wir wissen nur, daß durch schwerwiegende Eingriffe (Röntgen, Radium, abnorme Temperaturen usw.) die Mutationen erhöht werden. Aber erstens handelt es sich hier um keine Einflüsse, die „auf alle Individuen“ wirken, sondern um eine reine Laboratoriumsumwelt, und zweitens treten Mutationen auch unter natürlichen Bedingungen auf, ohne irgendwelche erkennbare äußere Ursachen. Auf jeden Fall ist es in einer Einführung verfehlt, in einer so wichtigen, ständig im Flusse befindlichen Frage eine derart einfache und gesicherte Sachlage vorzutauschen. Doppelt unglücklich ist daher auch die Behauptung in der auf S. 72 gegebenen „schematischen Übersicht“ über das „Merkmalsbild“, wonach die erbildlichen Eigenschaften durch erbändernde Einflüsse entstanden seien: ein Lernender wird daraus nicht klug werden. Hier, wo der Gegensatz zu den erworbenen nebenbildlichen Eigenschaften aufgezeigt wird, muß es heißen: „Die erbildlichen Eigenschaften (des Individuums) sind ererbt“ — die erbändernden Einflüsse ändern ja nur das Erbbild und stellen keineswegs die Regel, sondern nur seltene Ausnahmen dar.

Unklar ist leider die gerade für Anfänger so wichtige Darlegung über Erbbild und Erscheinungsbild (S. 58). Als Erscheinungsbild nimmt SIEMENS in eindeutiger Weise das Einzelwesen „in seiner Größe, seinen Formen, seinen Farben, seinen Trieben“ an, also in allen seinen in Erscheinung getretenen Eigenschaften und Merkmalen. Das Erbbild aber nimmt er in widerspruchsvoller Weise zuerst als die diesen Merkmalen zugrunde liegenden Anlagen an („die Konstitutionsformel...“, deren Bestandteile im Zusammenwirken mit der Umwelt das Einzelwesen geschaffen haben“), dann aber wird diese „Konstitutionsformel“ mit der „Summe der Erbanlagen“ gleichgesetzt, worunter, wie aus dem angeführten Beispiele klar wird, ebenso die wirksam gewordenen, in Erscheinung getretenen, wie auch die nicht wirksam gewordenen, überdeckt gebliebenen Anlagen zu verstehen sind. Und darauf, auf die Summe der Erbanlagen, sollte man, meines Erachtens, den Begriff „Erbbild“ beschränken. Der Begriff „Konstitution“ dagegen kann sich nur auf die wirksam gewordenen Anlagen beziehen, die im Vereine mit den äußeren Einflüssen das Erscheinungsbild bestimmen.

Die von SIEMENS eingeführte Unterscheidung von Rassenpathologie, Familienpathologie und Zwillingspathologie (S. 50) halte ich hinsichtlich des ersten Begriffes nicht für sehr glücklich. Über die „Krankheitsanhäufungen bei den einzelnen anthropologischen Rassen“ wird sich sehr schwer wissenschaftlich Befriedigendes erbringen lassen, und zwar nicht nur wegen der verschiedenen Umwelteinflüsse, unter denen, wie SIEMENS sich ausdrückt, die verschiedenen Menschenrassen leben, sondern auch deshalb, weil die Gegebenheiten nicht die Rassen an sich, sondern die Völker sind. Wir müssen daher zuerst die einzelnen Völker und Volksgruppen auf solche Anhäufungen krankhafter Anlagen untersuchen, was ja auch für die praktische Arbeit der Rassenhygiene nicht ohne Bedeutung wäre. Aber das wäre Völkerpathologie, nicht Rassenpathologie. So ist z. B. für die Juden in dieser Richtung ziemlich viel erarbeitet worden, was aber von diesen besonderen Krankheitsanlagen wurzelhaft mit den einzelnen Rassen zusammenhängt, die sich im jüdischen Volke gemischt haben, stellt eine Aufgabe dar, die wissenschaftlich nicht zu lösen ist. Wahrscheinlich sind diese besonderen Anlagen zum größten Teil das Ergebnis der langen und einseitigen Auslese, unter der die Entwicklung des Judentums zweifellos stand.

Die Gesamtheit aller Personen, die eine bestimmte Krankheitsanlage besitzen, z. B. Albinismus, als eine krankhafte „Rasse“ zu bezeichnen und in diesem Sinne von „pathologischen Rassen“ zu sprechen, kann, da der Begriff Rasse in der Anthropologie seine feste Bedeutung hat, nur zur Verwirrung der Begriffe beitragen und ist in einem einführenden Buche besser zu vermeiden. Ebenso unzulässig ist es, von erblichen Eigenschaften schlechthin als „Rasseneigenschaften“ zu sprechen.

Ich hebe nochmals hervor, daß es sich bei diesen kritischen Bemerkungen nur um Einzelheiten handelt, die verbesserungsbedürftig erscheinen, aber den Wert des Büchleins im ganzen nicht beeinträchtigen können. Als wesentlichen Einwand hätte ich nur den einen zu machen, der sich aber nicht gegen SIEMENS allein, sondern gegen die ganze



Rassenhygiene richtet: Die Erbforschung ist ein rein naturwissenschaftliches Fachgebiet; die Rassenhygiene jedoch wird ihren Kreis weiter ziehen und vor allem den Begriff der „seelischen Gesundheit“ in ihren Bereich ziehen müssen, wenn sie nicht hoffnungslos einseitig bleiben und auf den endlichen Erfolg ihrer so segensreichen Bestrebungen verzichten will.

JOSEF HNIZDO — Wien.

**Gabriel Alfons, Dr.** *Im weltfernen Orient.* Ein Reisebericht. Mit 116 Abb., fünf Teilkarten und einer Übersichtskarte. XV + 364 SS. München und Berlin. Verlag von R. OLDENBOURG. 1929.

Der Wiener Arzt Dr. GABRIEL hat mit seiner Frau in den Jahren 1927/1928 eine Reise durch die Syrische Wüste und Persien und hier besonders durch die gefährvolle Kawir unternommen, und nun liegt uns das Tagebuch dieser Reise vor. Der Bericht der Erlebnisse ist den aufs sorgfältigste geführten täglichen Aufzeichnungen des Verfassers und denen seiner Frau entnommen und zeigt, daß die Reisenden mit offenen Augen, gewissenhafter und reicher Beobachtung diese einsamen und weltfernen Gegenden unserer Erde durchwandert haben. Von Kairo gelangt der Verfasser zunächst mit der Bahn durch Palästina nach Damaskus, dem eigentlichen Ausgangspunkt der Reise. Von Damaskus aus durchziehen die beiden, nur von zwei Arabern und einem Führer geleitet, die Syrische Wüste. Die 750 km lange Strecke, die über Khweimat und Ka'ra bis Bagdad führt, wird in 14 Tagen zurückgelegt. Von Bagdad bringt sie eine Tigrisfahrt durch das Königreich Irak nach Basra. Muhammerah, Bushir, Bandar-'Abbas und die Küste des Berglandes von 'Oman — in dem die Shihuh leben, „eine kleine, primitive, negritoähnliche Rasse, die ihre eigene, Arabern unverständliche Sprache reden; es soll ein präsemitisches Völkerelement sein, das dort in den schwer zugänglichen Gebirgshöhlen bis auf den heutigen Tag fortlebt“ — sind die weiteren Etappen der Reise.

Von den Zwillingsorten Maskat und Maṭrah an der Küste von 'Oman mit ihrem bunten Völkergemisch, als dessen älteste Teile der Verfasser hamitische Völker erkennen will, die durch eine große semitische Bewegung, die aus dem Westen und aus dem Inneren Arabiens kam, verdrängt wurden, sollte die Reise ins innere Arabien weitergehen; doch die Engländer, die eine gewisse Scheu vor der Erschließung des noch wenig bekannten 'Oman durch Ausländer hatten, wußten den Plan zu vereiteln. Neben verhältnismäßig wenig reinen Arabern findet GABRIEL in den beiden Orten noch Baločen, Hindu, Neger, Abessinier und Perser, Inder und Goas. Auch an Religionen herrscht hier eine bunte Mannigfaltigkeit. Neben Sh'iten, Ibadi und Sunniten die Anhänger Agha Khans, dann Hindu, Khodja und Perser.

Da die Pläne der beiden Reisenden in 'Oman nicht verwirklicht werden konnten, faßten sie rasch entschlossen neue. Das Ziel war zunächst die Landschaft Baṣhakird, ein „typisches Rückzugsgebiet eines südpersischen Bergvolkes“. Baṣhakird, dieses Gebirgsland, ist ja eines der am wenigsten erschlossenen Gebiete von Persien. Seine eigentliche Bevölkerung, über die schon einige arabische Autoren berichteten, ist bis heute nur wenig bekannt. In den rauen, fast unzulänglichen Gebirgen wohnend, sind sie auch den übrigen südpersischen Bewohnern fast unbekannt, weshalb auch die Nachrichten über sie stets nur mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. So wurden sie als Araber angesehen, die jedoch eine eigene Sprache reden, die ohne Religion und von wilder Sinnesart seien, die Idole aus Stein und Holz hätten und wo jeder der sieben Bergkantone ein eigenes Oberhaupt habe. In neuerer Zeit haben F. FLOYER (1876), GALINDO (1888), MASSY und MEDLEY (1894) und andere das Land durchzogen. GABRIEL glaubt, in den Bergen Baṣhakirds unter anderem auch eine Art Negritotypus unter den Bewohnern gefunden zu haben, dem er indische Herkunft zuschreibt. Interessant ist ferner ein Typus mit prognathen Gesichtern und breiten Stumpfnasen, die der Verfasser auch in einigen Bildern vorführt. Die Form des Wohnhauses ist in der ganzen Gegend die Bienenkorbbhütte, deren Herstellung und Eigenart vom Verfasser festgestellt wurde. In Baṣhakird wird ein Dialekt gesprochen, der von den Persern schlecht verstanden werden soll. Die Baločen-Sprache



soll nicht in Gebrauch sein. Bemerkenswert ist aber, daß es noch eine Bevölkerungsschichte geben soll, „auf die selbst der wilde Bāshakird herabsieht“. Leider konnte der Autor wegen der Feindseligkeit der wilden Bergbewohner nicht lange genug an Ort und Stelle weilen, um der Sache näherzutreten. So konnte er bloß erfahren, daß die Leute lange Kopf- und Barthaare tragen, daß sie fast unbekleidet einhergehen und eine Sprache reden, die völlig unbekannt sein soll und weder Ähnlichkeit mit dem Persischen noch mit der Sprache der Baločēn aufzuweisen vermag.

Durch das Ruḡbarerland, das einen völlig anderen Charakter als Bāshakird trägt, geht es noch weiter nach Norden nach Bizhenabad. Von hier aus wird der eigenartige Djaz-Murian, der „Salzsumpf W. SIEVER'S“ besucht; dann erreicht die Karawane Bam und von hier aus das so eigenartige Wunderland Persien, seine Salzwüsten, zunächst die Wüste Luṭ mit den vielen Salzausbühlungen und den Dörfern der Wüstennomaden an ihrem Rande. Die Bewohner sind Baločēn, Nomaden, die von der Kamelzucht und den Erträgen ihrer Dattelpalmen leben. Früher war das Land viel stärker bewohnt, und die Ruinen zerfallender Gebäude, absterbender oder schon eingegangener Palmen und vertrocknender Wasserläufe zeigen, daß das Leben hier zurückweicht, um der unendlichen Einsamkeit der Wüste Platz zu machen. Kirman, die alte, echt orientalische Stadt, noch wenig von abendländischen Einflüssen berührt, ist der Ausgangspunkt zur Durchquerung der großen Kawir. Von Halwan nach Khur und von Djandak nach Semnan wird die große Kawir durchzogen; und es gelang dem Verfasser, von dieser so gefährvollen Wüstendurchquerung wertvolle und bemerkenswerte geographische Ergebnisse heimzubringen.

Anerkennenswert ist die sichere Kenntnis der Fachliteratur und die Vertrautheit mit den aktuellen Problemen der Forschung für einen nicht zünftigen Geographen sowie die bescheidene, klare, aber geradezu poetische Sprache des Buches, Eigenschaften, die ihm sowie die Erfolge der Reise dauernde wissenschaftliche Bedeutung verbürgen. Die Ausstattung ist mustergültig.

Dr. WITEK — Mödling bei Wien.

*Feestbundel* uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij Gelegenheid van zijn 150 jarig Bestaan 1778—1928. Deel I. Weltevreden (G. KOLFF & Co.) 1929. 429 SS., 36 Taf., 2 Notenbeilagen.

Der vorliegende Band bildet den ersten Teil der Festschrift, durch deren Herausgabe sich die älteste außereuropäische wissenschaftliche Gesellschaft anlässlich ihres 150jährigen Jubiläums ein würdiges Denkmal gesetzt hat. Über den reichen und wertvollen Inhalt soll im folgenden eine kurze Übersicht geboten werden.

S. 1—21. WALTHER AICHELE: Grundsätzliches zur Kawi-Interpretation. Der Verfasser erörtert einige Fragen der Etymologie und Textkritik und warnt vor den irreführenden Erklärungen der balinesischen Kommentare. Außer Sanskrit-Wörtern enthält das Kawi auch zahlreiche Lehnwörter malaiischer, sundanesischer, maduresischer und balinesischer Herkunft. Die vergleichende Heranziehung nicht-javanischen Sprachgutes ermöglicht daher häufig die Aufklärung bisher unverständlicher Stellen der Kawi-Literatur.

S. 22—34. C. C. BERG: Iets over de historische Kidung Sorāndaka. Über eine mitteljavanische historische Dichtung und die ihr zugrunde liegenden Begebenheiten, die sich in den ersten Jahrzehnten des Reiches von Madjapahit ereignet hatten.

S. 35—38. C. O. BLAGDEN: Achinese and Mon-Khmer. Das Atjehische besitzt einige, allerdings sehr wenig zahlreiche austroasiatische Lehnwörter. Der Verfasser schließt daraus, daß die Atjeher vor ihrer Einwanderung nach Sumatra an der Küste Hinterindiens mit Austroasiaten in Berührung gekommen sind.

S. 39—48. F. D. K. BOSCH: Twee belangrijke aanwinsten van het Batavia'sche Museum. Über eine neugefundene javanische Silberstatuette mit Inschrift, die den Bodhisatva Mañjuśrī als Knaben vorstellt und aus paläographischen Gründen der Zeit

um 900 n. Chr. zuzuweisen ist, sowie über eine bei Tjandi Kalasan gefundene Bronze-glocke von 58 cm Höhe, die größte bisher aus Java bekanntgewordene.

S. 49—52. R. BRANDSTETTER: Ein makassarisches Drama. Der Verfasser zeigt, daß die makassarische Dichtung Maqdi, „das wertvollste Erzeugnis der indonesischen Epik“, trotz ihrer epischen Form ihrem innersten Wesen nach dramatisch aufgebaut ist.

S. 53—56. G. COEDÈS: Note sur une statuette bouddhique de style indo-javanais provenant du Siam oriental. Über eine im Kreis Korat in einem Termitenhafen gefundene, ikonographisch wie künstlerisch gleich bemerkenswerte Bronzefigur, die wahrscheinlich den Bodhisatva Maitreya auf einem Löwenthrone zwischen zwei weiblichen Gestalten (Formen der Tārā) vorstellt und stilistisch vollkommen aus dem Rahmen hinterindischer Plastik herausfällt. Der Verfasser vermutet, daß sie von Java oder Sumatra kam.

S. 57—61. ANANDA K. COOMARASWAMY: A royal gesture and some other motifs. Über Relieffdarstellungen eines Cakravartin und seiner sieben Kleinode, besonders aus Amarāvati.

S. 62—86. OTTO DEMPWOLFF: Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen. Der Verfasser vergleicht das polynesische Sprachgut mit dem der durch induktive Konstruktion erschlossenen „austronesischen Ursprache“ und kommt zu dem Ergebnis, das Lautsystem des Urpolynesischen lasse sich aus keiner der bisher bekannten indonesischen Sprachen ableiten; das austronesische Sprachgut der polynesischen Sprachen müsse sich vielmehr an der Wurzel des austronesischen Sprachstamms abgezweigt haben und sei in dieser Hinsicht präindonesisch. Dagegen lasse sich das Lautsystem des Urpolynesischen vom Urmelanesischen ableiten. Es sei wahrscheinlich, daß austronesisches Sprachgut sich in sehr früher Zeit über die Südsee verbreitet habe, derart, daß es in den melanesischen Sprachen einer starken lautlichen Veränderung unterlegen sei, in den polynesischen aber relative Einheitlichkeit bewahrt habe. Ursache dieser verschiedenen Entwicklung seien Sprachmischungen gewesen, die in Melanesien stattgefunden hätten.

S. 87—92. R. A. HOESEIN DJAJADININGRAT: Toepassing van het Mohammedaansche slavenrecht in de Lampoengs? Behandelt die Umgehung des Verbots der Sklaverei sowie einige Fragen des Sklaven- und Ehegesetzes.

S. 93—119. J. C. VAN EERDE: Onpersoonlijk ruilverkeer in den Indischen Archipel. Der stumme Tauschhandel ist nichts Primäres, sondern überall, wo er vorkommt, sekundär als Vorsichtsmaßregel aus dem direkten Tauschhandel entstanden. Entscheidend dafür ist nicht die Primitivität des einen Teiles, sondern das gespannte Verhältnis zu den Nachbarn, mit denen man auf diese Weise zu handeln pflegt. An Hand des Tagebuches eines Teilnehmers an der holländisch-amerikanischen Neuguinea-Expedition von 1926 zeigt der Verfasser, wie zwischen den Mitgliedern dieser Expedition und den Papua sich eine Art stummen Tauschhandels spontan herausbildete. Aus Indonesien wird stummer Tauschhandel im Jahr 1714 von Wetar, in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von Timor berichtet. Der Überlieferung nach kam er früher auch auf Buru, Ceram und Celebes vor. Auch bei den Semang und Sakai der Malaiischen Halbinsel scheint er einigen älteren Berichten zufolge noch im 19. Jahrhundert geübt worden zu sein. Aus Sumatra liegen Berichte über noch in der Gegenwart betriebenen stummen Tauschhandel aus den Jahren 1916/1917 (Talang), 1918 und 1921 (Kubu) vor. Nachzutragen wäre das für das 19. Jahrhundert bezeugte (und vielleicht auch noch gegenwärtige?) Vorkommen des stummen Tauschhandels im Inneren der Aru-Inseln und bei einem Teil der Punan auf Borneo.

S. 120—160. TH. VAN ERP: De ontmanteling van Barabudur's oorspronkelijke voet. Im Jahr 1885 machte IJZERMAN die Entdeckung, daß die gegenwärtige Gestalt des Borobudur nicht dem ursprünglichen Plan entspricht, daß vielmehr der Sockel nachträglich, aber noch vor der Vollendung des Baues mit der jetzt den Fuß bildenden Terrasse ummauert worden ist. Der Verfasser gibt eine genaue Beschreibung des dabei befolgten technischen Vorgangs und weist die einschneidenden Änderungen nach, die diese Abweichung vom zuerst vorgesehenen Bauplan auch in der Anlage der ersten der vier-eckigen Galerien nach sich zog. Er lehnt sowohl die Hypothese STUTTERHEIM's ab (Ummantelung des Sockels aus religiösen Gründen) als auch die HOENIG's (Vollendung des

ursprünglich in Form eines kambodschanischen Prang mit einem Tjandi als Spitze geplanten Heiligtums nach Eintritt von Baugebrechen durch andere Baumeister im birmanischen Stil). Die Ummauerung des Sockels wurde durch Senkungen notwendig, die als Folge ungenügender Fundamentierung auftraten. Sie hat zwar den ästhetischen Eindruck stark beeinträchtigt und vor allem auch den dem Bau zugrunde liegenden religiösen Gedanken zum Teil verwischt, jedoch seine Erhaltung bis auf unsere Zeit überhaupt erst ermöglicht.

S. 161—181. S. J. ESSER: Nogmaals de vervoege vormen.

S. 182—186. GABRIËL FERRAND: La langue malgache. Lautveränderungen im Madagassischen gegenüber den westindonesischen Sprachen.

S. 187—201. E. GOBÉE: Een Loinansch verhaal. Text, Übersetzung, ausführliche sprachliche Erläuterungen. Das Loinansche wird auf der Nordosthalbinsel von Celebes gesprochen. Es handelt sich um eine typische Zwerghirsch-Erzählung, in der jedoch Zwerghirsch und Tiger durch zwei Affenarten ersetzt sind.

S. 202—206. R. GORIS: De eenheid der Matarāmsche dynastie. Neue Argumente für die von STUTTERHEIM aufgestellte These, daß die Sailendra auf Java nicht eine fremde (sumatranische) Dynastie, sondern mit der javanischen Dynastie von Matarām identisch waren.

S. 207—216. B. DE HAAN: Een bijtempel van Tjandi Sewoe. Über die Anlage von Tjandi Sewu bei Prambanan (ein Haupttempel, umgeben von 240 Nebentempeln) und Beschreibung eines vor kurzem durch den Oudheidkundigen Dienst restaurierten Nebentempels.

S. 217—232. B. TER HAAR: Het rechtskarakter van het indonesisch geschrift opgemaakt ter zake van transacties nopens grond. Erörtert ausführlich die Art und Weise, wie sich schriftliche Kontrakte in das indonesische Geistesleben einfügen, und ihre Beziehung zu magischen Vorstellungen.

S. 233—250. B. J. HAGA: Eenige opmerkingen over het adatstaatsrecht van Djambi. Mitteilungen über Staatsverfassung, Territorialrecht und Gesellschaftsaufbau des früheren Sultanats Djambi.

S. 251—290. J. VAN KAN: De teboekstelling van het procesrecht in de achttiende eeuw.

S. 291—296. J. KATS: Een Balische brief van 1768 aan den Gouverneur van Java's Noordkust. Der Brief ist auf eine dünne Goldplatte geschrieben und befindet sich im British Museum.

S. 297—312. R. A. KERN: Boegineesche scheppingsverhalen. Übersetzungen aus den von MATTHES veröffentlichten Chroniken der Fürstentümer Soppeng, Tanette, Bone und Luwu. Es handelt sich nicht um eigentliche Schöpfungssagen, sondern um Erzählungen über die übernatürliche Herkunft der Vorfahren der betreffenden Fürstenhäuser.

S. 313—326. J. P. KLEIWEDE DE ZWAAN: Enkele opmerkingen naar aanleiding van de steenen met voet-afbeeldingen op het eiland Nias. Der Verfasser erklärt die auf niassischen Megalithen vorkommenden Darstellungen von Fußsohlen aus dem Glauben, daß durch Berührung mit dem Fuß magische Kräfte übertragen werden können, sowie auch aus der weitverbreiteten Vorstellung, daß die Füße bzw. die Fußspur auf magische Weise mehr oder weniger mit der betreffenden Person selbst identisch sind.

S. 327—374. R. D. KOLLEWIJN: Het Hooggerechtshof van Nederlands-Indie en het intergentiel recht.

S. 375—382. N. J. KROM: Eenige opmerkingen over de samenstelling van den Nagarakrtāgama. Über den Aufbau dieser für die Kenntnis Javas im 14. Jahrhundert grundlegenden Dichtung.

S. 383—392. ALB. C. KRUYT: Raadsels en de dooden. Bei den östlichen Toradja dürfen Rätsel nur während der Zeit des Heranreifens des Reises aufgegeben und geraten werden, auf keinen Fall mehr, sobald der Reis reif ist und man mit dem Schneiden beginnt. Bei den West-Toradja dagegen darf man sich nur nach einem Todesfall während der Aufbahrung der Leiche und der Totenwache mit Rätselraten beschäftigen. Der Brauch der Ost-Toradja bezweckt nach der Deutung des Verfassers eine direkte magische Be-



einflussung der Reisernte, während der der West-Toradja den Wuchs des Reises vor Schädigungen durch den Toten schützen soll. Im zweiten Fall scheint mir die Deutung zwar nicht ganz überzeugend, doch kommt dem hier geführten Nachweis inniger Beziehung zwischen Rätselraten und Totenkult auf alle Fälle große grundsätzliche Bedeutung zu.

S. 393—409. J. KUNST: Over Soendaneesche zangmuziek.

S. 410—429. SHUZO KURE: PH. FR. V. SIEBOLD und sein Einfluß auf die japanische Zivilisation der neueren Zeit. Univ.-Doz. Dr. R. HEINE-GELDERN — Wien.

**Michelitsch A.** *Allgemeine Religionsgeschichte*. Graz, Styria, 1930. 930 SS.  
S 50.—.

Bedürfte es heute noch eines Zeugnisses für das stets ansteigende und sich verbreiternde Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen, eines Zeugnisses auch für das unerhört rasche Voranschreiten der religionshistorischen Forschungsarbeit, so zwar, daß ein Schritthalten nicht allen mehr möglich zu sein scheint, so wäre es mit dem Erscheinen der neuen „Allgemeinen Religionsgeschichte“ des Grazer Universitätsprofessors für Apologetik und Fundamentaltheologie gegeben. Nach ANWANDER'S „Die Religionen der Menschheit“ ist es innerhalb dreier Jahre schon das zweite allgemein-religionsgeschichtliche Werk, das uns aus der Hand eines katholischen Theologen vorgelegt wird. An sich ist das gewiß eine erfreuliche Tatsache für die katholischen wissenschaftlichen Kreise. Zu unserem Bedauern aber müssen wir gestehen, daß die Freude nach Durchsicht des neuen Werkes nicht ungeteilt anhält. Das Buch krankt in seiner Gänze daran, daß über seiner Ausarbeitung und Fertigstellung an 25 Jahre vergingen. Dadurch wurde es notwendig, die ersten neun Druckbogen, von denen ein Gutteil den Religionen der malaiischen Völker, der Indianer und der „schwarzen Rasse“ (gemeint sind damit die afrikanischen Neger, die „Australneger“ und die „Melanesier“, die MICHELITSCH mit den Papuas zu identifizieren scheint) gewidmet war, durch die späteren Abschnitte VI („Die Religionen der Urvölker Amerikas und der Feuerländer“), VII („Die Religion der Pygmäen“) und VIII („Die Urreligion. Veraltete Theorien über die Urreligion“) einigermaßen auf die Höhe neuerer religionsethnologischer Forschung zu bringen. Trotzdem aber bedurfte es eines abermaligen Anhangs mit 24 Seiten „Nachträge und Ergänzungen“, und noch immer ist der neueste Stand der Forschung nicht erreicht. In VI wird aus W. SCHMIDT'S „Ursprung der Gottesidee, II“ ein Auszug von nicht ganz sechs Seiten gebracht, in VII W. SCHMIDT'S Pygmäenbuch, das bei allem Fortbestand des Grundsätzlichen doch in seinen Einzeldarbietungen wegen des inzwischen zutage geförderten besseren Materials heute nicht mehr zulänglich ist, verwertet. Daß P. VANOBERBERGH'S Berichte über die Negritos der Philippinen noch nicht herangezogen sind, ist entschuldbar, daß aber für die Buschmänner, Semang und Kubu LEBZELTER'S bzw. P. SCHEBESTA'S Forschungsergebnisse noch nicht verwertet wurden, bleibt ein unbegreiflicher Mangel. Nicht zu verstehen ist es auch, daß der Verfasser für die „Urreligion“ sowie die „Veralteten Theorien über die Urreligion“ je ganze drei Seiten zur Verfügung hat. Es fehlt bei MICHELITSCH — das wird er, wenn er heute SCHMIDT'S inzwischen erschienenenes „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ in Händen hat, am besten selber erkennen — jedweder Maßstab bei Abschätzung der Bedeutung religionsgeschichtlicher Gegenstände und Probleme. Vielleicht hat der Verfasser das irgendwie selber gefühlt; er entschuldigt sich gelegentlich mit dem Mangel an zur Verfügung stehendem Raume. Die Annahme seiner Entschuldigung fällt uns jedoch nicht leicht, wenn wir in Abschnitt IX „Das Christentum“ 60 Seiten für einen elementar-katechetischen und liturgischen Unterricht verwendet finden. In § 174 „Die Anfänge der Religion“ und auch bei anderen Gelegenheiten hätten die prähistorischen Tatsachen Erwähnung finden müssen. MICHELITSCH' Buch ist in seiner gegenwärtigen Form ein beredtes Zeugnis dafür, daß man heute ohne gründliche ethnologische und prähistorische Fachkenntnisse und ohne streng methodisch-historische Schulung nicht mehr Religionsgeschichte schreiben kann. Zitiert finden wir den „Anthro-

pos“ ohne jedwede nähere Angabe der etwa in Betracht kommenden Artikel oft genug, tatsächlich verwendet nirgends. Nebenbei sei noch bemerkt, daß die Zitierung in einem wissenschaftlichen Werke sorgfältiger (S. 735 heißt es — um ein Beispiel aus vielen zu bringen — „Avepury, The origin... of mankind“ statt „Avebury, The origin... of man“), der sprachliche Ausdruck an einzelnen Stellen (vgl. etwa S. 174, Anm. 1) gewählter sein müßte. MICHELITSCH' Religionsgeschichte kommt zu spät, und doch wieder zu früh. Wir sind der Meinung, daß gegenwärtig, bevor SCHMIDT's „Ursprung der Gottesidee“ nicht seine Vollendung erreicht hat oder ihr wenigstens nahegekommen ist, mit der Herausgabe religionsgeschichtlicher Gesamtdarstellungen zugewartet werden müßte. Zuletzt, aber nicht aus einem letzten und geringsten Bedenken, müssen wir grundsätzlich dagegen Stellung nehmen, daß MICHELITSCH in der „Einleitung“ von der Religionsgeschichte sagt, sie sei „der jüngste Schößling der Apologetik und Fundamentaltheologie“, dagegen auch, daß er für die Behandlung der Religionsgeschichte eine historische und philosophische Methode verlangt. Wesen und Aufgabe der Religionsgeschichte ist es nicht, Apologetik zu sein, ihr Ursprung liegt nicht auf theologischem, sondern historisch-ethnologischem Gebiete. „Die Kritik des Wertes der Religionen nach einem gültigen Maßstabe“ (S. 1) fällt nicht der Religionsgeschichte, sondern der Religionsphilosophie als normativer Wissenschaft zu. Es wird gut sein, wenn man hüben und drüben sich darüber völlig im klaren ist.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

**Messina G., S. J.** *Der Ursprung der Magier und die zarathuästrische Religion.* Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1930. 102 SS. L. 17.—.

MESSINA's wissenschaftlich exakt gearbeitete monographische Studie stellt sich eine religions- und bibelgeschichtlich interessante und wichtige Aufgabe. Die Untersuchung erstreckt sich historisch rückwärtsschreitend auf ein ausgedehntes schriftliches Dokumentenmaterial, das sorgfältig quellenkritisch behandelt und geschieden wird. Von PLINIUS (30. Buch seiner „Naturalis historia“) aus über HERMIPPOS (*περὶ μάγων*) auf die letzten Quellen, die Historiker des 4. und 5. Jahrh. v. Chr. und den Kreis um PLATON, zurückgehend, glaubt der Verfasser bei ihnen die gesuchten Nachrichten über die persische und chaldäische Magie in zuverlässig historischer Treue vorzufinden (I). Nachdem er noch die jungawestische und mittelpersische Literatur (II) sowie die Gathas (III) zu dem in Frage stehenden Problem herangezogen hat, gibt er (IV) in einem Umriß die Entwicklung der Magierreligion nach ihrer inneren Entwicklung und äußeren Anpassung, um in einem letzten (V) Abschnitt das Ergebnis zusammenzufassen, das wir im folgenden auszugsweise skizzieren: Der Ursprung der Magie liegt in Persien; sie hat nach allgemeiner Angabe Zoroaster zum Urheber (seine Lebenszeit wird vom Verfasser, gestützt auf eine Angabe des XANTHOS bei DIOGENES LAERTIOS (Prooem. 2) in das 11. Jahrh. v. Chr. verlegt). Einen von der altiranisch-persischen Magie verschiedenen Ursprung hat die später, schon vor der Eroberung Babylons durch Kyros aufgekommene, darnach aber besonders kräftig sich entwickelnde chaldäische und die ägyptisch-jüdische Magie. Innerhalb der Einflußsphäre der babylonischen Gestirnsreligion ist die altpersische Weisheitslehre der Magier zur Astrologie, Wahrsagekunst und Zauberei geworden. Die jungawestische und mittelpersische Literatur bekämpft mit aller Entschiedenheit die Zauberei; Babylon erscheint geradezu als der Sitz der Feinde der Zarathuästrier. In den Gathas bedeutet *maga* die Religion des Zarathuästra; sie ist wörtlich eine „Gabe“, eine Art Offenbarung. *Maga-van* ist der an diesem Geschenk Teilhabende, der Anhänger dieser Religion. Daraus ergibt sich, daß die Magier kein Stamm, sondern ein Stand waren, sofern sie eben die Anhänger Zarathuästras gezwungen sahen, aus ihren Sippen auszutreten und zu einer Kaste sich zusammenzuschließen. Nur ihnen und den von ihnen erzogenen Königen und Großen des Reiches wollte Zarathuästra sein philosophisch-theologisches Lehrsystem erschlossen wissen. Es war zu abstrakt eingekleidet, als daß es allgemein verständlich sein konnte; darum sollte es auch nur einem kleinen Kreis Auserwählter („Eingeweihter“) zugänglich gemacht werden. Die Soziallehre Zoroasters dagegen, die das einfache Volk



durch Seßhaftmachung und Arbeit zum kulturellen Aufstieg erziehen sollte, spiegelt sich in der Volksreligion wider. — Doch auch die persischen Magier vermochten die zarathuëtrische Lehre nicht in ihrer Reinheit zu bewahren. Innere Entwicklung — der Versuch, über Unausgeglichenes der Gathas-Lehre hinwegzukommen — und der Zwang äußerer Verhältnisse — altindogermanische, von Zarathuëstra beseitigte Gottheiten wieder zu Ehren kommen zu lassen — haben die zarathuëtrischen Magier auch in der Heimat im Lauf der Zeit von der Lehre ihres Stifters immer weiteren Abstand nehmen lassen.

Univ.-Doz. Dr. phil. et theol. L. WALK — Wien.

**Kühn Herbert.** *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas.* Das Paläolithikum. Quart. 529 SS. 6 Karten, 120 und VI Tafeln und 169 Textabb. Berlin und Leipzig 1929. WALTER DE GRUYTER & Co.

Das vorliegende Buch bringt — wohl zum erstenmal — eine wirklich umfassende Darstellung der paläolithischen Kunst; eine Darstellung, welche nicht im bloß Quellenkundlichen stecken bleibt, sondern über die rein archäologische Behandlung des Stoffes hinaus zu systematischer kunstwissenschaftlicher Analyse vordringt. Doch hat sich der Verfasser noch weitere Ziele gesteckt. Die quartäre Kunst wird nicht nur als ästhetisches, sondern auch als allgemein-geistesgeschichtliches Phänomen untersucht; KÜHN versucht ihre weltanschaulichen Grundlagen aufzudecken, ihre Abhängigkeit von bestimmten Formen und Kategorien des urzeitlichen Denkens klarzulegen, für dessen Erkenntnis ja gerade die Kunst eine der wichtigsten — oft sogar die einzige — Quelle ist. So gipfelt die Arbeit in einem großangelegten Schlußkapitel, welches nicht weniger als den Versuch einer allgemeinen Geistesgeschichte des Paläolithikums darstellt.

Dem Stoffe entsprechend ist das Buch in drei Hauptabschnitte gegliedert, die die drei großen Kunstprovinzen des Paläolithikums behandeln. Das Materialkundliche wird jedesmal in Form einer historischen Darstellung, einer Entdeckungs- und Erforschungsgeschichte der Denkmäler gebracht. Dem Ganzen ist eine Einleitung vorangeschickt, worin der Verfasser einen allgemeinen Überblick über die Archäologie des Eiszeitalters gibt. Wie schon in früheren Arbeiten tritt KÜHN auch hier für einen westlichen Ursprung des Aurignacien ein.

Innerhalb des franko-kantabrischen Kunstkreises unterscheidet KÜHN drei Entwicklungsstufen. Aus den ersten, noch halb spielerischen Anfängen der Kunst entwickelt sich im mittleren Aurignacien zunächst der lineare Stil. Sein Wesen liegt in der Betonung des Konturs, im Vorherrschen der Frontalität. Das Bild ruht in einer einzigen flächenhaften Ebene ohne räumliche Tiefe. Die Kunst gibt das Naturhafte, die Wirklichkeit; sie kennt wohl das feste, begreifbare Sein der Dinge, aber sie weiß noch nichts vom optisch-malerischen Schein, von der Lage der Körper im Raum, von der Binnengliederung ihrer Teile, von den Wirkungen des Lichtes und der Farbe. Der Schwerpunkt liegt auf der festen, geschlossenen Umrißlinie, die das Bild gleichsam aus der Fläche herauschneidet. Dem gleichen Gestaltungsprinzip unterliegt auch die Plastik: sie kennt in ihrer ausgesprochen statischen, axialen, ja zentralen Komposition (Venus von Lespugue) keine Bewegung, keinerlei dynamische Veränderung. Die Figuren sind — ganz wie die Zeichnungen — auf die Silhouettenwirkung der ungebrochenen, festen Umrißlinie gestellt. Diese erste, lineare Phase erreicht ihren Höhepunkt im oberen Aurignacien. Erst gegen Ende dieser Stufe treten gewisse Erscheinungen (Lockerungen des Konturs, Schraffierungen, Überschneidungen usw.) auf, die eine Brücke zur nächsten Phase, zum malerischen Stil schlagen. Hier ist im Gegensatz zur vorausgegangenen Stufe das Körperhafte, das Räumliche vorherrschend. Der Schwerpunkt wird vom Umriß auf die Binnenteile der Form verlegt; die Linien verlieren ihre Bedeutung als Grenzsetzungen; die Überschneidung, die Hintereinanderschichtung mehrerer Bildebenen wird gesucht, um den Eindruck der räumlichen Tiefe zu schaffen. Die Farbe ist nicht mehr ausschließlich Lokalfarbe, sie hat gleichzeitig raumschaffende, plastische Bedeutung. Diese malerische Phase erreicht ihren Höhepunkt im mittleren Magdalénien; in der Folge findet ein Rückbildungsprozeß statt, der allmählich wieder zu einem linearen Stil mit festeren, ja harten



und eckig gebrochenen Konturen führt. Die Kunst gleitet unmerklich aus der sensorisch-naturhaften Form in die naturabgewandte, imaginative Sphäre hinüber. Im Azilien ist dieser Prozeß beendet; das Kunstwerk gibt nicht mehr die unmittelbare Erscheinung, die sinnliche Wirklichkeit wieder: es ist Symbol geworden, es „bedeutet“ oder „bezeichnet“ etwas.

Anders, aber doch in den Grundzügen parallel, verläuft nach KÜHN die Entwicklung im ostspanischen Kreise. Auch hier ist die Kunst ihrem Charakter nach sensorisch, auf die Darstellung des Naturhaften, der realen Erscheinung gerichtet. Aber das Verhältnis zur Wirklichkeit ist ein anderes. Nicht die Gestaltung des Körperlichen, des illusionistischen Raumes, sondern Bewegung und Komposition bilden das Grundproblem der ostspanischen Felsmalerei; sie ist in hohem Maße dynamisch. Während die körpermäßig empfindende franko-kantabrische Kunst die Einzelteile ihrer Figuren sorgfältig durchmodelliert, wird hier auf durchaus dynamische Art die Erscheinung immer als Ganzes — als Ausdruck einer Bewegung, eines Affektes erlebt; die Gliedmaßen und Körperteile der Figuren sind nicht für sich allein betrachtbar; sie bekommen ihren eigentlichen künstlerischen Sinn erst im Hinblick auf das Ganze der Erscheinung, den Rhythmus der Gesamtkomposition. So kann unbedenklich auf die natürlichen Proportionen verzichtet werden, sofern dadurch eine Steigerung des Affekt- und Bewegungsgehaltes erzielt wird. Wie stark das kompositorische Element in der ostspanischen Felsmalerei ist, wird von KÜHN an Hand verschiedener Einzelanalysen vortrefflich dargelegt: so etwa bei den Darstellungen von Bogenschützen, deren Aufbau bis ins letzte von konstruktiven Gesetzen bestimmt wird. „Es kann kein Zweifel sein: hier liegt eine reflektorische Kunst vor, ein Stil, der nicht mehr intuitiv einem gegebenen Vorbild entsprechend bildet, sondern ein Stil, der überlegt, der gedacht gestaltet, der Maße, Größe, Proportionen abwägt, der geometrische Beziehungszusammenhänge errechnet und im Bilde ausdrückt“ (S. 386). Auch in der ostspanischen Kunst glaubt KÜHN drei Stilphasen unterscheiden zu können: eine älteste Stufe (Früh-Capsien) mit noch sehr rohen, primitiven Bildern (vergleichbar dem linearen Stil der franko-kantabrischen Kunst), an welche sich die zweite „malerische“ Phase anschließt. In dieser Periode (Hochcapsien) ist die ostspanische Kunst am natur nächsten; man begnügt sich mit dem Gegenständlichen, der objektiven Erscheinung. Erst im späten Capsien tritt jenes Vorherrschen dynamisch-kompositioneller Werte ein, welches die naturhaften Formen verdrängt, umbiegt, in Kraft- und Bewegungsströme auflöst. Das Ende ist auch hier der völlige Umschlag vom Sensorischen ins Imaginative: die dynamische Spannung läßt allmählich nach; übrig bleibt nur das Konstruktive, Geometrische. Das Bild hört auf, Wiedergabe einer Wirklichkeit zu sein, und wird unvermerkt zum Zeichen, zum Symbol.

Innerhalb der nordafrikanischen Kunstgruppe läßt sich nach KÜHN deutlich eine ältere sensorische Schicht von einer jüngeren, imaginativen unterscheiden. Daß letztere der postglazialen Zeit angehört, wird nicht bezweifelt. Wenn KÜHN dagegen die sensorischen Bildwerke für das Paläolithikum in Anspruch nimmt, so ist diese Auffassung nicht unwidersprochen geblieben. Namentlich von zoologischer Seite wurden Bedenken geltend gemacht. So hat HILZHEIMER darauf hingewiesen, daß der „Kultwidder“ der nordafrikanischen Felszeichnungen eine Domestikationsform sein müsse; auch käme das wilde Schaf in ganz Nordafrika nicht vor. Dem stellt KÜHN die Meinungen von OSBORRN, LARTET und neuerdings auch GAILLARD gegenüber, die für die Existenz des nordafrikanischen Wildschafes eintreten. Ebenso wird von KÜHN — wohl mit vollem Recht — betont, daß die Möglichkeit einer primitiven Tierzucht in den späteren Abschnitten des Jungpaläolithikums heute nicht mehr a priori geleugnet werden kann. Weiters hat KÜHN in den letzten Jahren am Fuße einzelner, mit Zeichnungen bedeckter Felsen Artefakte paläolithischen Charakters ausgegraben — ein Indiz mehr für seine Altersansetzung, wenn auch kein schlüssiger Beweis. Berücksichtigt man ferner die Tatsache, daß gerade die auf den sensorischen Bildern dargestellte Fauna ein vom heutigen wesentlich verschiedenes Klima zur Voraussetzung hat, so wird die Frage des paläolithischen Alters der nordafrikanischen Felskunst mindestens als unentschieden gelten müssen. Zu diesen Beweisgründen fügt der Verfasser noch die Ergebnisse seiner stilkritischen Untersuchungen. Er

glaubt auch hier innerhalb der sensorischen Gruppe jene drei Phasen der Entwicklung feststellen zu können, wie in der franko-kantabrischen und ostspanischen Kunst: eine älteste Gruppe mit primitiv-linearer Formgebung; eine malerische Phase, wo nach Raumtiefe, Plastizität, Entwertung des Konturs gestrebt wird, und schließlich eine wiederum lineare Stufe, die vom Sensorischen zum Imaginativen und Stilisierten überleitet. Allerdings ist in Nordafrika die Ebene, auf der sich diese Entwicklung vollzieht, eine wesentlich tiefere als in den beiden anderen Kunstkreisen: die Herrschaft der Linie wird nie in dem Maße überwunden wie im franko-kantabrischen Kreis, das Kompositionelle erhebt sich nie zu jener Höhe wie in der ostspanischen Kunst. Die ganze Gruppe ist „einfacher, archaischer, unkomplizierter, wohl auch ungedachter“ (S. 437).

Im Schlußkapitel endlich versucht KÜHN die Entwicklung der paläolithischen Kunst in einen allgemein-geistesgeschichtlichen Rahmen einzugliedern. Er unterscheidet eine älteste, prä-magische Schicht des Denkens, der die frühesten Anfänge der Kunst angehören und die im ganzen Aurignacien noch deutlich erkennbar bleibt (S. 479). Die eigentliche Hochblüte der sensorischen Paläolithkunst aber fällt mit der Epoche des magischen Denkens zusammen, die ihren Höhepunkt im mittleren Magdalénien erreicht. Erst gegen Ende des Jungpaläolithikums — im Azilien — machen sich Anzeichen des Animismus bemerkbar, während gleichzeitig auf künstlerischem Gebiet die Wandlung vom Sensorischen zum Imaginativen erfolgt. Daß — entgegen der alten Auffassung SPENCER's und TYLOR's — das magische Denken dem Animismus vorausgeht und nicht umgekehrt, darf durch die Entdeckungen der letzten zwei Jahrzehnte auf dem Gebiete der paläolithischen Kunst als erwiesen gelten. KÜHN stellt nochmals alle jene Indizien zusammen, die — direkt oder indirekt — auf Jagd magie, Fruchtbarkeitszauber usw. hinweisen; sie treten ebenso im franko-kantabrischen wie im ostspanischen Kreis auf und lassen erkennen, daß die Kunst des Paläolithikums in einer einheitlichen magischen Weltanschauung wurzelt. S. 480 ff. gibt KÜHN eine eingehende erkenntnistheoretische Analyse des magischen Denkens, dessen Abweichung vom theoretischen Denken sich keineswegs auf die logische Sphäre allein bezieht, sondern in einer gänzlich anderen Grundhaltung des aufnehmenden Subjektes wurzelt. Es ist letzten Endes die starke Aktivität und Affektivität, das Dominieren subjektiver Wertbeziehungen zu allen Denkobjekten, was den magischen Menschen nicht zu einer objektiven, kausal geordneten Begriffswelt kommen läßt. „Dem Kontemplativen im logischen Prozeß des rationalen Denkens steht hier eine Aktivität gegenüber, die, obwohl im Subjekt begründet, gleichermaßen Subjekt wie Objekt ergreift: So lagert sich der Schwerpunkt in die Sphäre des Affektes, aus der bloßen Spiegelung des Seins in eine eingreifende, bildende Bearbeitung und Gestaltung. Die Gegenstände des magischen Denkens sind nicht sowohl Reaktionen und Eindrücke des Außen, als vielmehr Aktionen selbst“ (S. 481). — Es ist nun außerordentlich interessant, wie KÜHN gewisse Eigentümlichkeiten des magischen Denkens — seine „Einflächigkeit“, sein „Gesetz der Koinzidenz“ — mit entsprechenden Erscheinungen der Kunst in Beziehung bringt und eine völlige Korrelation zwischen dem weltanschaulichen Erleben des Bildners und den stilistischen Elementen des Bildwerkes nachweist. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle auf derartige Einzelheiten näher einzugehen; genug — das Buch bewährt auch hier seinen besonderen wissenschaftlichen Grundcharakter: den einer geschlossenen, gedanklichen Komposition.

Zusammenfassend muß die vorliegende Arbeit als eine höchst bedeutende Leistung gelten. Sie ist ein Schritt weiter auf jenem Weg, welchen die prähistorische Forschung noch zu gehen hat, wenn anders sie aus einer bloß analytisch verfahrenen, Material sammelnden und Tatsachen einordnenden Kunde zu einer Geisteswissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes werden will.

Dr. WILHELM A. VON JENNY — Berlin.

**Forke Alfred.** *Geschichte der alten chinesischen Philosophie.* (Hamburgische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde, Band 25. Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 14.) Kommis-



sionsverlag L. FRIEDRICHSEN & Co. Hamburg 1927. XVI + 594 SS. Brosch. Mk. 36.—.

Unter den vielen Publikationen des letzten Jahrzehnts, die sich auf China beziehen, treten, in deutscher Sprache zumal, die über chinesische Philosophie hervor<sup>20a</sup>. Das ist wohl dem Umstande zuzuschreiben, daß das Interesse an der Welt- und Lebensanschauung auch der Chinesen allgemeiner und ernster geworden ist und daß man nach den Vorarbeiten durch Übersetzungen und besondere Abhandlungen die Zeit für systematische Darstellungen der chinesischen Philosophie gekommen glaubt. A. FORKE selbst, der durch verschiedene wertvolle Übersetzungen in dieser Hinsicht die Kenntnis Chinas erweitert hat, möchte durch die vorliegende Arbeit der chinesischen Philosophie in der allgemeinen Geschichte der Philosophie die ihr gebührende Stellung erringen und das für sie leisten, was DEUSSEN für die indische getan hat.

Es wird niemand leugnen können, daß der chinesischen Philosophie in der Universalgeschichte des menschlichen Gedankens ihr Platz gebührt und daß es zur Erkenntnis Chinas von besonderem Interesse ist, zu wissen, wie eine so große Menschenmasse in so langer Zeit Welt und Leben anzuschauen und darüber zu denken gelernt hat. Doch wird man auch nicht verkennen dürfen, welche Schwierigkeiten sich dem vollständigen Gelingen eines solchen Versuches jetzt noch entgegenstellen, und gerade der Vergleich mit Indien zeigt sie deutlich. Zunächst sind hier die Methoden und Resultate durch die lange und gründliche Forschung bereits so zuverlässig und vorbildlich geworden, wie man sie für China noch erst wünschen muß oder sie erst teilweise in neuerster Zeit erlangt hat. Das gilt in grammatisch-lexikalischer wie auch text-kritischer Hinsicht; es fehlt in der Sinologie noch durchaus jenes Werk, das die Stellung des St. Petersburger Sanskritwörterbuches einnehmen könnte, es fehlen die Spezialarbeiten für die einschlägigen Texte und ihre Erklärung, wie sie in der indischen Literatur so zahlreich sind. Dazu kommt in China die Eigenart der langen Entwicklung, die der europäischen fast antipodisch gegenübersteht, so daß zu exakter Erforschung auch eigene Methoden gefunden werden müssen, während für Indien die indogermanische Zusammengehörigkeit gar vieles erleichtert. Schließlich muß man, um die Formen der Sprache und den Inhalt der Begriffe zu eruieren, eine lange Entwicklung zurückgehen, fast zu den Anfängen und ersten Stufen des Denkens wie der Kultur überhaupt. FORKE sagt, die chinesische Philosophie ist eine vorzügliche Einführung in das primitive Denken. Ja, das könnte sie sein, wenn alles genau bekannt wäre, aber da liegt die Schwierigkeit: welches sind denn die Formen des primitiven Denkens der Chinesen, welches überhaupt die ursprünglichen Formen ihrer materiellen, sozialen und geistigen Kultur? Gewiß sind die Chinesen in jenen Perioden gewesen, die wir sonst in den ethnologischen Kulturkreisen finden, und die Ergebnisse der Ethnologie müssen durchaus zur Klärung und Erklärung der chinesischen Kultur herangezogen werden, aber die Mischung und Amalgamierung zu dem, was wir das Chinesentum nennen, bietet besondere Aufgaben, die heute noch nicht gelöst sind.

Doch trotz all der Schwierigkeiten, die sich noch heute der Darstellung der chinesischen Philosophie im besonderen entgegenstellen, ist es zu begrüßen, daß man damit beginnt, und wäre es nur um zu wissen, was da bekannt oder noch erforscht werden muß, oder um zu finden, welche Methode der Darbietung jetzt möglich und ratsam ist. FORKE hat in „Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises“ die chinesische Gedankenwelt unter den Kategorien der europäischen Philosophie dargestellt: Logik und

<sup>20a</sup> A. FORKE, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, in: Handbuch der Philosophie; München und Berlin 1927, Druck und Verlag von R. OLDENBOURG. — H. HACKMANN, Chinesische Philosophie, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 5, Verlag von ERNST REINHARDT, München 1927, u. a. — Sonst möchte ich besonders noch hinweisen auf die ausgezeichnete Arbeit des Japaners WATANABE: A Brief Introduction to the History of Chinese Philosophy by WATANABE, translated (into Chinese) by LIU K'AN YUAN, The Commercial Press, Shanghai 1926; dann auf die ebenfalls chinesisch geschriebene „Geschichte der chinesischen Philosophie“ von SIE U-LIANG, The Chung Hua Press, Shanghai, 8. Aufl., 1926. Vgl. auch dazu meine Besprechung in: Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. LIX, 1928.



Erkenntnislehre, Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Staats- und Rechtsphilosophie. Auf diese Art kann man meines Erachtens kaum ein richtiges Bild der chinesischen Gedankenwelt geben. Denn man ist gezwungen, die verschiedenen Anschauungen und Systeme auseinanderzureißen und ihnen ihre Deutung und Begründung, die sie nur im Zusammenhang oder in ihrer Genesis haben, wegzunehmen; sie werden mit europäischen Gedanken und Denkformen verbunden, zu denen sie gar nicht passen, da sie teilweise anderen Grundlagen entwachsen sind, und werden dadurch teils unrichtig, teils in ungünstiges Licht gestellt.

Richtiger und natürlicher erscheint mir da die historische Darstellung, wie sie FORKE in dem vorliegenden Buche bietet. Nach einer kurzen Erörterung über Begriff und Einteilung der chinesischen Philosophie behandelt er zunächst in dem ersten kürzeren Teil die Anfänge der chinesischen Philosophie, 2356 bis 1122 v. Chr., und im zweiten wichtigsten Teil die Philosophie der Tsou- und Tshin-Dynastie, 1122 bis 206 v. Chr. Nach einigen Ausführungen über Su- und I-king und ihre Echtheit wird die Kultur der Zeit des Iau, Sun und der Hia-Dynastie besprochen, dann die Pa-kua, die Religion und politische Ethik in der Šang-Dynastie und der Hung-fan. Dann folgt im zweiten Teile zunächst ein Exkurs über die Weltanschauung der älteren Tsou-Epoche (Religion, Kosmologie, Ethik, Staatskunst), um dann die Philosophen und Philosophien in zwölf Schulen aufzuteilen und darzustellen: 1. die älteren Staatsphilosophen, 2. die Konfuzianer, 3. die Tautisten, 4. Iang Tsü, 5. die Mohisten, 6. die Dialektiker und die Sophisten, 7. die späteren Staats- und Rechtsphilosophen, 8. die politischen Philosophen, 9. die Naturphilosophen, 10. die Eklektiker, 11. nicht klassifizierbare Philosophen, 12. philosophische Einsiedler. Dabei gibt FORKE die Daten über Leben und Wirken der behandelten Philosophen, erörtert die Authentizität ihrer Werke, führt auch für gewöhnlich die verschiedenen Meinungen besonders europäischer Sinologen zu den verschiedenen Fragen an, um dann unter Überschriften, wie Ethik, Staatslehre, Volkswirtschaftliches, Psychologisches, Dialektik, Metaphysik u. a. die Lehren und Theorien der verschiedenen Schulen und ihrer Vertreter zu behandeln. Besonders hervorzuheben ist, daß bei der Ausgabe des Werkes, das in seiner Ausstattung die Sorgfalt und Schönheit der Veröffentlichungen der Hamburger Universität offenbart, bei den wichtigen Texten der chinesische mitgegeben ist, so daß jeder Kenner des Chinesischen die Übersetzung vergleichen kann.

Wenn nun auch anzuerkennen ist, daß FORKE die einzelnen Meinungen und Lehren in objektiver und klarer Weise bietet, so ist es bei der Weite, Vielheit und Schwierigkeit der einschlägigen Fragen und Probleme, der Texte und Übersetzungen nur zu natürlich, daß sich Gelegenheiten zu abweichenden Meinungen und Darstellungen in Fülle bieten müssen. Einiges möchte ich nur herausgreifen.

Zunächst scheint mir die Aufteilung in zwölf Schulen eher verwirrend als klärend, einige Gattungen, wie „nicht klassifizierbare Philosophen“, „philosophierende Einsiedler“, „Eklektiker“ oder „politische Philosophen“ bieten wenig für die Ideenwelt Chinas, oder man weiß von ihnen so wenig oder so wenig Gewisses, oder es waren praktische Staatsmänner oder Politiker, so daß es wirklich des Guten zu viel ist, sie neben andere führende Geister und Schulen zu stellen; ich denke da z. B. an Su Tsin, Tsang I, Ü Hiung, Tsü Tshan u. a.; auch der Kalender Ü-ling und das Medizinbuch Huang-ti su-uën verdienen kein besonderes Kapitel unter den „Naturphilosophen“. Weder Liu Hin mit seinen neun, noch Pan Ku mit seinen zehn, noch erst nicht Si khu tshüan šu mit den sechzehn Klassen der Tsü wollten „Philosophen“ klassifizieren. Die sechs Schulen Si-ma Thans wären mehr als genügend gewesen, um darunter all das Wissenswerte der chinesischen Philosophie zu gruppieren; WATANABE und SIE U-TIANG beschränken sich sehr weise auch auf fünf oder sechs Schulen.

Dabei wäre es allerdings notwendig gewesen, die Grundrichtungen der chinesischen Ideenwelt schärfer und bestimmter herauszuarbeiten, und dieses ist meines Erachtens wieder nicht möglich, ohne daß in einer ausgiebigen Weise die moderne Ethnologie zur Erklärung der Urzeit Chinas herangezogen wird; mit einfacher philologischer Textkritik und -deutung allein geht es nicht, selbst wenn diese weiter wären, als sie es heute sind. Dadurch, daß man primitive Gedankenformen mit den termini europäischer Philo-

sophie etikettiert, ist für die alte Zeit Chinas ebensowenig gewonnen, als der Vergleich mit ethnologischen Schichten und deren Ideenwelt weitergeholfen hätte. Darin gefällt mir der Versuch H. HACKMANN's, der das Buch CASSIRER's (Das mythische Denken) zu Hilfe nimmt, bedeutend besser. Zudem sind heute durch die Arbeiten CONRADY's, GRANET's, MASPERO's die Erkenntnisse in dieser Hinsicht weiter gediehen als FORKE vielleicht annimmt. Auch das Verständnis der alten Klassiker (die man zur Aufklärung auch als Ganzes nehmen muß und nicht, wie FORKE es tut, zerlegen, besonders da man von Philosophie vor der T'sou-Zeit so gut wie gar nichts weiß) wird nach der Methode der genannten Sinologen richtiger und natürlicher.

Im einzelnen fielen mir noch verschiedene Behauptungen, die schief oder störend sind, auf: S. 17: „Auch die Rassenverwandtschaft macht dies wahrscheinlich“ (nämlich, daß die Chinesen Autochthonen sind); über die Rassenverwandtschaft der Völker der indochinesischen Sprachen wissen wir heute noch bitter wenig. S. 33: „Sie (die Naturmächte, Berge, Flüsse usw.) werden pantheistisch aufgefaßt wie der Himmel.“ S. 33 f.: „Ein ganz reiner Monotheismus ist auch das Christentum nicht, denn die Trinität läßt sich schwer damit in Einklang bringen. Dazu kommen die vielen Engel, Teufel und Heiligen, welche besonders im Katholizismus fast wie Götter auftreten.“ S. 33, Anm. 1: „...die beste Erklärung der alten Bilderschrift (nämlich des Schriftzeichens 天 *thien* Himmel) ist: der Himmel — über dem Menschen 大.“ S. 2: „Man kann Khung-t'si, Lau-t'si, Mo-t'si ebensogut als Philosophen als auch als Religionsstifter betrachten“; vgl. dazu S. 121: „Für einen Religionsstifter fehlte Konfuzius der feste Glaube an das Übersinnliche...“ S. 499: „Das taten sie — die ‚Naturphilosophen‘ — auf Grund der Theorie von den Ursubstanzen Yin und Iang — daher ihr Name Yin-Iang-Meister — von den daraus hervorgegangenen fünf Elementen...“; die Theorie von Yin und Iang ist viel späteren Datums als die der fünf Elemente. S. 47: „Dies sind die drei Staatssekretäre. Sie diskutieren die Prinzipien, sie sorgen für die Länder und bringen In und Iang in Einklang...“; offenbar muß es heißen, sie regieren in Einklang mit..., denn das erstere wäre auch „Staatssekretären“ ziemlich schwierig gewesen, selbst wenn es solche im 11. Jahrhundert v. Chr. gegeben hätte. So beeinträchtigt manches die Lektüre dieser bedeutenden Arbeit, wie es allerdings der bekannte Stil FORKE's überhaupt es tut. Ich will als Beispiel den ersten Abschnitt im ersten Kapitel wörtlich anführen und den Leser selbst urteilen lassen: „Bis in die neueste Zeit ist den Chinesen der Begriff der reinen Philosophie unbekannt gewesen, denn eine voraussetzungslose Wissenschaft und eine Erkenntnis und eine Erforschung der Wahrheit um der Wahrheit willen gab es nicht. Es war die allgemeine Ansicht, daß die Wahrheit längst bekannt und von den alten Weisen bereits gefunden sei, so daß nichts weiter nötig war, als auf das Altertum zurückzugehen und sich die damals erzielten Resultate anzueignen. In dieser Beziehung besteht eine nahe Verwandtschaft zwischen der chinesischen und der katholischen Philosophie. Bei strikter Durchführung dieser Ansicht würde die Philosophie in China natürlich sehr wenig Fortschritte gemacht haben, aber so sehr sich auch die Philosophen vor der geheiligten Autorität der von göttlicher Weisheit erfüllten Auserwählten beugten, so verzichteten sie doch nicht auf eigenes Denken, ebensowenig wie die Scholastiker, dachten das von ihren Vorgängern Gedachte um, bildeten es weiter und gelangten so zu neuen Resultaten.“

Im übrigen aber hat FORKE mit diesem Werke der Erkenntnis der chinesischen Philosophie einen großen Dienst geleistet und es ist zu wünschen, daß er bald mit dem folgenden Bande die große Arbeit vollende.

P. FR. BIALLAS, S. V. D. — Shanghai.

**Mullie Jos.** *Het chineesch taaleigen*. Inleiding tot de gesprokene taal (Noord-Pekineesch dialect). Eerste Deel, XXIII + 430 SS. Druckerij der Lazaristen. Pei-p'ing 1930. Linguistische „Anthropos“-Bibliothek, Bd. V.

Ohne das Erscheinen des zweiten Teiles, dessen Druck auch bereits recht fortgeschritten ist, wie ich aus den mir freundlichst zugesandten Druckbogen ersehe, abzu-



warten, will ich gleich wenigstens in Kürze auf diese wichtige Neuerscheinung aufmerksam machen. Der Verfasser ist ein gründlicher Kenner der nordpekinischen Umgangssprache, und zwar sowohl im praktischen Sprechen als auch im theoretischen (phonetischen wie philologischen) Erfassen, er weiß sehr gut Bescheid in den einschlägigen Fragen und Ergebnissen der modernen linguistischen Sinologie und ihm sind nicht minder wohlbekannt die mannigfachen Mängel der seitherigen Methoden und Werke zum Studium des Chinesischen. Gerade das seltene Zusammentreffen dieser Vorbedingungen für die Abfassung eines Handbuches der chinesischen Umgangssprache ist es, das diese Publikation einer besonderen Aufmerksamkeit wert macht.

MULLIE bietet ein Handbuch des nordpekinischen Dialektes in niederländischer Sprache. Er geht dabei von dem durchaus richtigen Gedanken aus, daß man in den Geist einer fremden Sprache (und erst recht gilt das bei einer dem Europäer doppelt fremden Sprache, wie das Chinesische es ist) am geeignetsten durch das Medium der Muttersprache eindringt, und will daher seinen Landsleuten das fehlende Hilfsbuch geben. Im Vorwort begründet er des weiteren die Wahl des nordpekinischen Teildialektes von Žě-ho-ěi (Jehol), im Gegensatz zu dem südpekinischen von Ho-kien-fu, wie ihn L. WIEGER in seinem *Manuel* bietet; die vielfachen Unterschiede zu dem letzteren wie auch zu anderen Teildialekten des Kuan-hua — MULLIE gibt hier verschiedene Beispiele an — zeigen, wie sehr ihre Beachtung beim Erlernen wie auch Erforschen der chinesischen Sprache in phonetischer, lexikalischer und grammatischer Hinsicht von Bedeutung ist. In längerer Einleitung orientiert der Verfasser über die Geschichte und Entwicklung des Chinesischen und seiner Schrift, über seine Merkmale und Stellung zu anderen Sprachen; dazu gibt er in dankenswerter Weise ausgiebige Literaturnachweise, besonders soweit es die neueren, wichtigeren Erscheinungen betrifft<sup>21</sup>. Nach eingehender Erörterung der Lautlehre des genannten Dialektes im ersten Kapitel und nach verhältnismäßig kurzen Ausführungen über die Schriftlehre mit Angabe der 214 Schlüssel im zweiten, folgt im dritten Kapitel eine gedrängte, aber sehr gute, allgemeine Übersicht über die ganze Sprache, um später gleich bei Beginn der eigentlichen Darlegung vollwertige Sätze als Mustertexte bieten zu können. In den Kapiteln IV bis VII wird nun der erste Teil der Sprachlehre gegeben (Hauptwort, Adjektiv, Zahlwort und Pronomen), und zwar mit gründlicher Erläuterung der grammatischen und syntaktischen Regeln und Gesetze, die zahlreiche, durchaus dem wirklichen Leben entnommene Sätze illustrieren; durchgehend folgt diesen eine parallele französische und phonetische Umschrift wie auch eine Übersetzung in niederländischer Sprache.

Die ganze Arbeit zeugt von gewissenhaftem wissenschaftlichen Ernst und großem Fleiß; einige Punkte möchte ich noch besonders hervorheben.

Der Verfasser ist ein guter Linguist und widmet daher der phonetischen Seite der Sprache spezielle Aufmerksamkeit. Und das mit besonderem Recht bei einer einsilbigen Tonsprache, wie es das Chinesische ist; er hat ja auch bereits früher in dieser Hinsicht vorgearbeitet<sup>22</sup>. Der phonetischen Umschrift legt er das „Anthropos“-Alphabet zugrunde, das ja wegen seiner Verbreitung — wenigstens soweit es die Grundprinzipien des LEPSIUS-Alphabetes anwendet — und wegen der leichten Umformung zu einer

<sup>21</sup> Nachzutragen wäre aber noch: WALTER SIMON, Zur Rekonstruktion der altchinesischen Endkonsonanten, Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen, Bd. XXX, 1927, und Bd. XXXI, 1928, Abteilung I, Berlin; GEORG VON DER GABELENTZ, Chinesische Grammatik, Leipzig 1881; ist dieses auch nur eine Grammatik der chinesischen Schriftsprache „mit Ausschluß des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache“, so bietet es doch durchaus wichtige Gedanken zur Auffassung der Grammatik des Chinesischen; Idem, Anfangsgründe der chinesischen Grammatik mit Übungsstücken, Leipzig 1883; P. SCHMIDT, Opit' Mandarinskoi Grammatiki s tekstami dla upražnenii, Wladiwostock 1902 und 1915; J. BRANDT, Samoučitel kitaiskovo razgovornogo yazika (nach der Methode TOUSSAINT-LANGENSCHIEDT), Peking 1905; S. H. USOV und TSĚNG AL-THANG, Učebnik kitaiskovo yazika, Harbin 1926 u. a.

<sup>22</sup> JOS. MULLIE, Phonetische Untersuchungen der nordpekinischen Sprachlaute, „Anthropos“, Bd. VIII, 1913, Wien; Idem, Notions Élémentaires de Phonétique et Alphabet Général, Shanghai 1922.



gröberen Umschrift unleugbare Vorteile besitzt. Doch MULLIE kennt auch seine Mängel<sup>23</sup>, zumal für die Phonetik des Chinesischen, und ist deshalb auch teilweise von ihm abgewichen, so z. B. in der Bezeichnung der Töne, worin er G. GRIERSON<sup>24</sup> folgt. Ich stimme MULLIE vollkommen zu, soweit die symbolische Tonbezeichnung nicht über dem Vokale, sondern neben der Silbe in Frage kommt; doch mir sagt in gewisser Hinsicht die Stellung des Tonsymbols nach der Silbe, wie es KALGREN gibt<sup>25</sup>, besser zu, besonders da ich der Meinung bin, man müsse bei zusammengesetzten Wortgruppen den Hauptakzent angeben und der Silbe mit Nebenakzent ihr Tonzeichen lassen. Auffällig ist mir auch, daß MULLIE die gleiche Affrikata *tʃ* vor den Vokalen *a*, *o*, *ë* usw. wie auch vor *i* und *ü* verwendet; doch kenne ich den nordpekinesischen Dialekt nicht, um sagen zu können, wie weit dieses berechtigt ist oder nicht.

Besonderen Wert besitzt die vorliegende Arbeit durch den Versuch, die „Grammatik“ der Umgangssprache klar und scharf zu erfassen und zu geben. Darin unterscheidet sich der Verfasser durchaus von den im übrigen sehr verdienstvollen Herausgebern von Handbüchern, wie WADE, MATEER, BALLER u. a., und schließt sich mehr WIEGER (und GASPERMENT) an, doch geht er auch über deren Versuche weit hinaus und bietet zu B. Regeln über die „Kasus“ im Chinesischen, wie sie sonst meines Wissens noch nirgends in dieser Bestimmtheit oder überhaupt nicht geboten wurden. Freilich wäre hier manche Gelegenheit zu Bemerkungen über die Verwendung der grammatischen termini europäischer Sprachen wie auch über die formelle Fassung der Sprachregeln im Chinesischen, doch ich will erst beim Erscheinen auch des zweiten Teiles darauf näher eingehen, da hier auch die Behandlung des chinesischen Zeit- und Tätigkeitswortes von besonderer Bedeutung ist.

Wertvoll ist auch, daß der Verfasser in der Einleitung die neueren Ergebnisse der Forschung berücksichtigt hat, denn was GABELENTZ und SCHMIDT in dem einleitenden Teile — immerhin die besten Ausführungen in dieser Hinsicht, die seither gegeben wurden — geboten haben, ist teilweise überholt. Doch ich glaube, daß auch das von MULLIE Gebotene hier nicht genügt. Die große Verschiedenheit der chinesischen von den europäischen Sprachen macht eine gründliche Einführung in die allgemeinen Fragen für jeden, der etwas weiter als nur zu oberflächlicher Konversation im Chinesischen kommen will, zu unbedingter Notwendigkeit. Wohl kann der Lehrer im Unterrichte manches nach der angegebenen Literatur nachholen, doch man will es auch im Lehrbuch haben. Vielleicht empfand MULLIE, daß ein Mehr im Lehrbuch der Umgangssprache zu viel wäre, aber das wird es auch im Lehrbuch der Schriftsprache sein. Darum glaube ich, daß ein eigenes Buch zur Einführung in das Studium der chinesischen Sprache seine Berechtigung hat<sup>26</sup>.

Die Beispieltex te sind, wie gesagt, wirklich gesprochene Sprache und zeigen die Sprachgesetze im Leben; das ist ihr besonderer Wert. Sie sind recht zahlreich, vielleicht zu zahlreich, um nur die „Grammatik“ zu illustrieren, aber wieder nicht zahlreich und vor allem nicht systematisch genug, um als „Übungsbuch“ dienen zu können. Doch das hat der Verfasser auch nicht schreiben wollen.

<sup>23</sup> W. SCHMIDT selbst hat die Verwendung der vielen diakritischen Zeichen zur Vokalbezeichnung zugunsten einer Vokalzusammensetzung aufgegeben; vgl. W. SCHMIDT, Die „Anthropos“-Lautschrift, in: Lautzeichen und ihre Anwendung usw., herausgegeben von M. HEEPE, Berlin 1928.

<sup>24</sup> G. GRIERSON, On the Representation of Tones in Oriental Languages, in: J. R. A. S. of G. B. and I., Oct. 1920.

<sup>25</sup> B. KALGREN, A Mandarin Phonetic Reader in the Pekinese Dialect, Stockholm 1918.

<sup>26</sup> Das sind auch die Gründe, die mich veranlaßt haben, meinem „Lehrgang der chinesischen Sprache“, der im Frühjahr zu erscheinen beginnt, ein eigenes Bändchen, „Einführung in das Studium der chinesischen Sprache“, vorzuschicken. Die beiden wertvollen Bändchen KALGREN'S (Sound and Symbol in Chinese, London 1923, and Philology and Ancient Chinese, Oslo 1926), die offenbar auch dem gleichen Bedürfnisse entsprungen sind, genügen noch nicht ganz dem genannten Zwecke.

Recht anzuerkennen ist auch der sorgfältige Druck des Buches, und besonders, daß man in China die Mühe und die Kosten der phonetischen Umschrift nicht gescheut hat. Es will mir aber scheinen, daß die Übersicht bei anderer Anordnung oder Typenwahl verschiedentlich hätte gewinnen können. Wünschen möchte ich auch, daß das Druckfehlerverzeichnis des ersten Teiles noch einmal, und zwar in der gleichen Form des ganzen Buches gedruckt würde, damit es so leicht mitgebunden werden kann. Der Verfasser wird auch dem zweiten Teile einen Index folgen lassen, wie ich höre. Das ist sehr zu begrüßen, zumal wenn er die vorkommenden Wörter und Ausdrücke genau verzeichnet, damit die Eigenheiten des Dialektes schnell erkennbar sind; das wird auch eine wichtige Vorarbeit für die chinesische Lexikographie sein. Ich freue mich auch zu hören, daß eine englische Ausgabe des Buches in Vorbereitung ist, damit es so weiteren Kreisen zugänglich wird, was es durchaus verdient.

P. FR. BIALLAS, S. V. D. — Shanghai.

**Rickmer Rickmers Willi.** *Alai! Alai!* Arbeiten und Erlebnisse der Deutsch-Russischen Alai-Pamir-Expedition. 300 SS. Oktav. Mit 90 Abb., 25 Diagrammen, einer Karte und zwei Tiefdruck-Panoramen. Leipzig 1930. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: geh. Mk. 13.—; Leinenband Mk. 15.—

Das Buch bringt den Reisebericht über die Alai-Pamir-Expedition 1928, einige Briefe der Expeditionsmitglieder und eine kurze Übersicht über Zweck und Erfolg der Expedition. Der Zweck war nicht völkercundlicher, sondern ausschließlich naturwissenschaftlicher, zumeist geographischer Natur. So anregend und fesselnd darum auch sonst das Buch ist, es bringt für den Fachethnologen kaum eine nennenswerte Notiz.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

**Farrington Oliver C. and Field Henry.** *Neandertal (Mousterian) Man.* Field Museum of Natural History. Chicago 1929.

The special interest of this pamphlet lies in the good pictures of restorations of Neandertal man, made for the Field Museum by F. BLASCHKE. The physiognomy of the man is in some ways similar to v. EICKSTEDT's reconstruction. The body form is — very hypothetically — Australoid in general with an admixture of anthropoid features. The face of the woman is adapted to the Gibraltar skull and offers some structures of Fuegian woman, as also does the little baby. In general, this pamphlet is of high interest. I do not think that Neandertal man was very similar to these reconstructions, but — he may have been.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

**Sebesta P. and Lebzelter V.** *Anthropological measurements in Semangs and Sakais in Malaya (Malacca)* Prague 1928. Reprinted from Anthropologie, Prague VI, 3—4.

Nachdem SCHEBESTA bereits 1927 in Buchform die Ergebnisse seines Aufenthaltes im Malaiischen Archipel in mehr allgemein interessierender Weise dargestellt hat (P. SCHEBESTA, Bei den Urwaldzwerge von Malaya. Mit 150 Abbildungen nach Originalaufnahmen und Skizzen des Forschers und einer Karte. Leipzig 1927, F. A. BROCKHAUS), gibt er hier gemeinsam mit V. LEBZELTER die systematische wissenschaftliche Ausbeute seiner Untersuchungen über die Inlandstämme des Malaiischen Archipels.

Etwas abweichend von den seinerzeitigen Aufstellungen MARTIN's kommt er zu folgenden Gruppierungen unter diesen Inlandstämmen:

## I. Ulotriché Gruppe. Semang.

A. 1. *Tonga'* oder *Mqs.*2. *Kensiu.*3. *Kentá'.*a) *Kenta' Bogn.*b) *Kenta' Nakil.*B. 4. *Jahái.*a) *Jahái Belúben* (die Perak Jahai).b) *Jahái Mawas* (die Pergau Jahai).c) *Karéi* (Patani).5. *Menri'.*6. *Nógn.*7. *Klēb.*8. *Temó.*9. *Sabubn-Lang* (kulturell eine Mischgruppe).

## II. Kymotriche Gruppe. Sakai.

1. *Semai.*2. a) *Ple.*b) *Temiar* oder *Temer, Tembe, Tumióu.*

## III. Lissotriche Gruppe. Jakudn.

1. *Krau.*2. *Semilái.*3. *Temuádn.*4. *Niap.*a) *Bélanas, Mantra.*5. *Kenabói.*6. *Sisi.*

Die Mitgliederzahlen all dieser Stämme sind nicht sehr groß; die Semang insgesamt umfassen etwa 2000 Seelen, die Semai ebensoviel und die Zahl der Temiar dürfte mit 8000 nicht überschätzt sein. Die Kleinheit der Stämme erklärt sich vor allem durch eine ausnehmend große Kindersterblichkeit.

Grobanthropologisch sind die Semang als negroide Pygmäen zu bezeichnen, die Sakai und Jakudn sind mehr mongolide Stämme. Die Sakai sind hellfarbig und schwächling, mit welligem Haar, die Jakudn sind dunkler, stämmiger und geradhaarig.

Die genauere Analyse, die durch eine Mittelwertsberechnung und entsprechende Vergleiche für die einzelnen Stämme durchgeführt wird, führt zur Unterscheidung folgender Typen:

I. Der Jahai-Typus ist ein pygmoider, dolichokephaler bis mesokephaler Typus mit schmaler, relativ hoher Stirn und langer, schmaler Nase. Das Obergesicht ist lang und schmal, das Untergesicht schwach entwickelt, die Lippen sind von mittlerer Dicke. Die Komplexion ist sehr dunkel, die Haarform schwarz-kraus, der Körperbau leptosom. Der Typus läßt sich mit keiner bestimmten Rasse gleichsetzen, er fand sich nur bei den Jahai und Sabubn.

II. Der Kensiu-Typus ist ein kleiner, pygmoider, brachykephaler Typus mit niedriger, gewölbter Stirn, niedrigem, breitem Gesicht, dicken Lippen und breiter Nase. Komplexion und Haarform sind die gleichen wie bei dem vorigen Typus, die Konstitution ist athletisch. Dieser Typus entspricht dem südasiatischen Pygmäenelement, er macht den Hauptteil der Kenta Kensiu aus und findet sich in Mischung auch bei den Menri, Sabubn, Jahai und Ple.

III. Der australoide oder präaustraloiden Typus. Er ist durch Maßzahlen allein nicht festzustellen, ergibt sich aber bei einem Vergleich der Messungen mit den Abbildungen als mesokephaler Typus von größerem Wuchs als die beiden vorgenannten Typen, mit kurzem Gesicht und niedriger, breiter Nase. Der Typus ist gedrungen und athletisch, die Komplexion ist die gleiche wie bei den beiden anderen Typen. Besonders kennzeichnend für diesen Typus, der sich gelegentlich in allen Gruppen findet, sind die starken Überaugenwülste.

IV. Der prämongoloide Sakai-Typus ist wellhaarig und von hellerer Komplexion, mit einer mittleren Körpergröße von über 155 cm, mit großem und langem Kopf, niedrigem Gesicht und im allgemeinen ähnlicher Lippenform wie bei den Semang. Die Stellung der Jochbögen, die Ausbildung des Wangenfettpfropfes und die Deckfalte am Auge entspricht bei diesem Typus im allgemeinen der Bildung der Mongolen. Er scheint mit den australasiatischen Sprachen in den Malaiischen Archipel gekommen zu sein.

V. Der Menri-Typus ist vor allem durch Spiralhaar, dunkle Komplexion und eine Körpergröße ausgezeichnet, die etwas beträchtlicher ist als diejenige der anderen



Semang-Stämme. Das Gesicht ist mittel- bis breitförmig, die Nase meist mesorrhin. Die Stellung des Typus als Rassentypus ist noch nicht völlig geklärt.

Nach den Untersuchungen von insgesamt 107 männlichen und 64 weiblichen Semang und 31 männlichen und 7 weiblichen Sakai sind wohl alle Semang-Stämme als mehr oder minder durchmischt zu bezeichnen, am weitesten ist die Mischung bei den Menri und Sabun fortgeschritten. Zwischen Semang und Sakai dagegen haben wesentlichere Mischungen offenbar nicht stattgefunden.

K. SALLER — Göttingen.

**Saller K., Dr. phil. et med.** *Leitfaden der Anthropologie*. Mit 128 Abb. 284 SS. Berlin, JUL. SPRINGER, 1930. Geh. Mk. 24.—, geb. Mk. 25.80.

Ein kleineres, billiges und modernes Werk über die gesamte physische Anthropologie war wohl schon für viele Interessenten ein lang gehegter Wunsch, zumal die früheren Werke (RANKE, MARTIN) zum Teil überholt, zum Teil auch zu umfassend und zu teuer sind. Der junge und äußerst rührige Verfasser, der durch seine Untersuchungen über die Rassenverhältnisse des deutschen Volkes (Entstehung der „nordischen Rasse“, Ostthüringer usw.) sich einen beachtenswerten Namen gemacht, war für die Aufgabe wie kaum ein anderer geeignet. Wir werden in dem genannten Buche über alle die physische Anthropologie betreffenden, auch die aktuellsten Fragen *in nuce* unterrichtet: die genetischen Grundlagen, Abstammungslehre, Rassenkunde, Konstitutions- und Erblchkeitslehre, neuere Maßmethoden usw. Man muß staunen, wie weit die Wissenschaft vom Menschen heutzutage fortgeschritten ist, auch wie sehr der Verfasser den mannigfaltigen Stoff, der sich in einer Menschenkunde zusammenhäuft, beherrscht. Auf weltanschauliche Fragen geht SALLER nicht näher ein; hält nicht etwa dem Monismus die Stange. Der Mensch, sagt er, ist nur einmal (monogenetisch) entstanden (S. 132). Wohl werden die bekannten Beweise für die tierische Abstammung vorgeführt, doch auch der Hauptunterschied, der aufrechte Gang und das große Gehirn, hervorgehoben und zum Schluß wird eigens bemerkt (S. 133), daß jene Beweise nicht absolut zwingend, daß sie nur mehr oder weniger gutbegründete Wahrscheinlichkeitsschlüsse sind. Auch in der jetzt wie vor 30 bis 40 Jahren (AMMON) viel Lärm schlagenden völkischen Rassenlehre denkt der Verfasser sehr ruhig. „Für Deutschland,“ sagt er (S. 218), „kann keine Rede sein, daß eine Rasse allein Hauptschöpfer und Hauptträger der deutschen Kultur gewesen wäre. Wohl haben die einzelnen Stämme ihre Eigenheiten, aber ihr Zusammenspiel hat die Kultur geschaffen. Die deutsche Kultur brannte nicht im Kerngebiet der reinen Rassen auf, sondern entstand zuerst in Übergangs- oder Mischgebieten, wo sich mehrere Rassen übereinanderschichteten.“

Die Bebilderung des Werkes ist (wegen des Kostenpunktes) nicht übermäßig (128), aber sehr instruktiv; die in manchen anthropologischen Büchern sich aufdrängenden weiblichen Aktphotos fehlen. „Da die Geschlechtsunterschiede bei allen Rassen wahrscheinlich ziemlich gleich sind, ist dieses Vorgehen zu verantworten“ (Vorwort).

Das überaus preiswürdige und gediegene Buch ist für den höheren Unterricht in der Menschenkunde, auch für Missionsanstalten, bestens zu empfehlen.

Dr. S. KILLERMANN — Regensburg.

**Lehmann F. Rudolf, Dr.** *Die polynesischen Tabu-Sitten*. Eine ethno-soziologische und religionswissenschaftliche Untersuchung. 344 SS. R. VOIGTLÄNDER'S Verlag. Leipzig 1930.

In dem vorliegenden Werke hat der Verfasser eine in jeder Hinsicht erschöpfende Darstellung des Begriffes *tabu* und aller damit in Zusammenhang stehenden Erscheinungen gegeben und damit ein willkommenes Pendant zu seiner vortrefflichen Arbeit über das *mana* bei Südseevölkern geschaffen. Der Wert der Untersuchung liegt nicht zuletzt darin, daß den ältesten Berichten über Polynesien ein breiter Raum eingeräumt ist und hiemit

sonst oft vernachlässigte Quellen fruchtbar gemacht werden. Gerade in Gebieten, wo von neuerer Forschung infolge des Verfalls des ursprünglichen Volkslebens nicht mehr viel zu erwarten ist, zeigt sich die Notwendigkeit, alle und auch die unscheinbarsten Nachrichten mit den verfeinerten Methoden der neueren Ethnologie noch einmal zu verarbeiten. Die Studie RUDOLF LEHMANN's ist ein schönes Beispiel von deutscher Gründlichkeit und einer gewissen Selbstverleugnung, die die Voraussetzung zu jeder mehr deskriptiven und als Materialsammlung gedachten Untersuchung bildet. Vielleicht wäre es manchem Leser erwünscht, wenn der Verfasser sich weniger gewissenhaft an die einmal gesteckten Grenzen seines Themas gehalten hätte und neben der bloßen Darstellung der Formen des Tabus, über Polynesien hinausschauend auch etwas über seine vermutliche Herkunft und kulturhistorische Stellung innerhalb der Südseekulturen gesagt hätte. Daß er dieser naheliegenden Versuchung widerstanden, ist anerkennenswert und zeugt von dem Bestreben, nur Gesichertes zu bieten und auf Hypothesen, solange sie nicht vollständig unterbaut sind, zu verzichten.

In einem gewissen Gegensatz zu diesem Prinzip steht allerdings die Bereitwilligkeit, mit der der Verfasser die Theorie RIVERS' von der Aufeinanderfolge der Kulturen in Ozeanien annimmt. Nach der Auffassung RIVERS' sind bekanntlich die letzten und am klarsten erkennbaren Einwanderungsschichten in der Südsee das Kava- und das Betel-Volk. Beide stammen aus Indonesien, doch hat das Kava-Volk vor den Betel-Leuten die ozeanischen Inseln erreicht. Das Betel-Volk deckt sich etwa mit der Bogenkultur GRAEBNER's. Die Kava-Leute hingegen sind die Träger des Totemismus und zugleich die Begründer der Geheimbünde; in Melanesien bildeten sie innerhalb der ansässigen, Papuasprachen redenden Bevölkerung eigene Gemeinschaften, in Polynesien aber lagerten sie sich als Herrschichte, welche uns heute noch in den Häuptlingsfamilien entgegentritt, über die früheren Bewohner der Inseln. Auf sie geht somit auch die eigentliche polynesishe Kultur zurück. Nur infolge der gänzlichen Nichtbeachtung der australischen Verhältnisse, die — auch nach den linguistischen Forschungen P. W. SCHMIDT's — das hohe Alter der totemistischen Kultur in Ozeanien außer allem Zweifel lassen, konnte RIVERS dazu kommen, die Träger des Totemismus und der polynesischen Kultur zu identifizieren. Die anderen Schwächen des Systems RIVERS' aufzuweisen, ist hier nicht der Ort, sicher ist eine neuerliche, gründliche Untersuchung der Kulturgliederung Ozeaniens eine unbedingte Notwendigkeit. Die Dinge liegen doch viel komplizierter als man lange Zeit vermutete und auch die Kulturkreise GRAEBNER's werden, wie dies ja auch gar nicht anders zu erwarten war, manche Modifikationen erfahren müssen. Immerhin scheinen aber seine Aufstellungen, die sich auf die Untersuchung der Gesamtkultur inklusive der Ergologie stützen, der Wahrheit wesentlich nähergekommen zu sein als die Theorie RIVERS', der von verhältnismäßig wenigen, hauptsächlich soziologischen Erscheinungen ausgeht und die geographische Verteilung der einzelnen Kulturelemente nur ungenügend berücksichtigt.

Der Verfasser schneidet weiters die Frage der letzten Heimat der Austronesier an, die ja offenbar den Tabu-Begriff, jedenfalls aber das Wort, in die Südsee gebracht haben. Nun haben die jüngsten (zum Teile noch unveröffentlichten) Untersuchungen R. HEINE-GELDERN's auf dem Gebiete der Urgeschichte Südostasiens in das Austronesier-Problem manches neue Licht gebracht. Er macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Austronesier die Träger einer neolithischen Kultur sind, deren Hauptcharakteristikum das flache Langbeil mit rechteckigem Querschnitt ist. Diese Kultur hat sich durch das westliche Hinterindien über die malaiische Halbinsel nach Indonesien und von dort, nach Mischung mit anderen Kulturen, in mehreren Strömen in die Südsee ergossen. Gewisse Ähnlichkeiten mit der Yang-Shao-Kultur Chinas werden vielleicht einmal die Möglichkeit bieten, die Wanderungen der Austronesier noch weiter nach Norden zu verfolgen. Daß sie ihren Weg durch das westliche Hinterindien genommen haben, könnte wohl auch manche Parallelen zwischen der Kultur einiger Bergvölker Assams und Birmas und Kulturerscheinungen in der Südsee erklären. Was allein das Tabu anbelangt, sind z. B. die Tabus — hier *Genna* genannt — der Naga-Völker in Wesen und Form den polynesischen nahe verwandt und die Stellung der sakrosankten Häuptlinge der Konyak-Naga



gleicht ganz jener der Maori-Häuptlinge. (Nebenbei bemerkt heißen diese Häuptlinge *Ang*, also ein typisch austronesisches Wort!) Das austronesische Element in den Tscham, bei denen LEHMANN an polynesisch anklingende Sitten und das Wort *tabun* findet, gehen, nach dem ganzen Kulturbilde zu schließen, wohl sicher auf eine Rückwanderung aus Indonesien zurück.

Auf die Fülle der vom Verfasser geschilderten Tabu-Sitten kann hier nicht näher eingegangen werden; es sei nur erwähnt, daß er sie in: Gesellschaftlich bedingte Tabus, Tabus einzelner Körperteile und besonderer körperlicher Zustände und religiöse Tabus einteilt. Nochmals sei aber die mustergültig genaue und übersichtliche Darstellung lobend hervorgehoben. Am Schlusse des Werkes gibt LEHMANN eine kritische Übersicht der bedeutendsten Anschauungen über Wesen und Entstehung des Tabus, ohne sich selbst einer von ihnen anzuschließen. Es genügt ihm, den „Vorgang des Entstehens, Umbildens und Vergehens von Tabus lediglich an geschichtlich erfaßbarem polynesischen Material gewonnen zu haben“. Und er fügt selbst hinzu: „Die Frage, wie weit die Tabus in der menschlichen Kultur überhaupt zurückreichen, kann durch polynesisches Material nicht beantwortet werden, da die polynesisch Kultur keine Urkultur ist.“

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

**Rout Ettie A.** *Maori Symbolism*. From the evidence of Hohepa Te Rake an Arawa noble. London 1926. KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER & CO., Ltd.

It is a well known fact, that most of the primitive peoples do not easily disclose their secrets to Europeans. One must have won their entire confidence, before they condescend to reveal their old traditions. It was in this manner that GUSINDE and KOPPERS had won the confidence of the Firelanders, and thus also Miss ROUT, a white native of New-Zealand, seems to have won old Te Rake's confidence in such a degree, that he explained her much about the old symbols, legends and traditions of his people, thinking it might be to the benefit of the latter; though conscious of the fact, that it was not quite according to the custom of his countrymen and might not find their unanimous approval. We, therefore, thankfully acknowledge the general excellence of this book, although we take the liberty to point out a few deficiencies. We should have preferred if the authoress had not so often deviated from her theme since much of the subject-matter of these digressions will interest only a very limited circle of readers. It seems, also, that in the interpretation of the tales the judgement of the authoress was influenced by biblical authority. In spite of her protests, we cannot get rid of this impression. For instance, we cannot accept old Te Rake's affirmation, that the word „Ahiria“ must be identical with the (modern!) expression „Assyria“. We do think, however, that the bulk of old Te Rake's explanations are approximately correct. Perhaps some of them may even give us a clue to the meaning of the inscriptions, found on the Easter Island. Also the statues found in that Island may have originated, as Miss ROUT suggests, in the same manner as those in New-Zealand. — The parallels with Europe and Africa (illustrated by pictures) are very valuable. — Being highly interested in the explanation of the Maori symbols, we hope that the authoress will succeed in collecting more material. It need not necessarily fill a new book. Some contributions to „*Man*“, or any other scientific journal would be sufficient.

THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Nordenskiöld Erland.** *Picture-Writings and other Documents* by NÉLE, CHARLES SLATER, CHARLIE NELSON and other Cuna Indians. (Comparative ethnographical studies, VII, part 2.) 75 pp. Price 5 sh. Oxford University Press, 1930.

Die Resultate der so erfolgreichen Expedition zu den Cuna-Indianern (Panama) werden hier weiterentwickelt. Auch dieser Teil enthält wieder Bilderschriften und von



Medizinmännern verfaßte Berichte über den Volksglauben. Von letzterem bemerkt der Verfasser, daß er heute einer Umbildung zu einer teilweise neuen Religion unterliegt. Die alte und die neue Komponente sind aber noch gut voneinander zu trennen. Den Anfang macht ein Bericht über die Schöpfung. Er enthält mutterrechtliche Ideen, insofern dem Urweib gewisse Funktionen zugeschrieben werden, die entfernt an Sumer erinnern. Im zweiten Abschnitt, dem interessantesten von allen, werden die Schicksale und Abenteuer der Seele nach dem Tode ausführlich beschrieben. Auch darin finden sich Anklänge an altweltliche Themen, wie die Öffnung von Pforten durch ein Zauberwort, magische Kräfte der am frühesten erfundenen Objekte, wie Geflechte, Leitern und Kähne, ferner wird eine Art Schlaraffenland beschrieben, Tierkönige treten auf usw. Die letzten kleinen Beiträge behandeln das Sonnen- und das Mondschiff mit seiner Ausrüstung und seinen Passagieren, dann magische Gesänge, eine Aufzählung von Krankheiten und ihrer Heilmittel. Es findet sich auch ein Gesang, der wahrscheinlich nur zur Unterhaltung dient, über schlangenfressende Vögel. — Die im ersten Teil des 7. Bandes enthaltenen Bilderschriften haben schon einen unerwarteten Erfolg gehabt. V. HORNBOSTEL fand darin deutliche Zusammenhänge mit alten chinesischen Schriftzeichen („Anthropos“, XXV, 1930, p. 953). Die bisher publizierten Berichte enthalten lange nicht alles Material, das E. NORDENSKIÖLD mitgebracht oder in noch unbestimmter Form bei den Cunas ange troffen hat.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

---

**Medina, José Toribio.** *Bibliografía de las Lenguas Quechua y Aymará.* 117 pp. Contributions from the Museum of the American Indian. HEYE Foundation, Vol. VII, No. 7. New York 1930.

Die 203 Titel von größeren und kleineren Veröffentlichungen, einschließlich weniger Manuskripte, über die in den peruanisch-bolivianischen Gebieten sehr verbreiteten Sprachen des Kechua und Aymará, aus den Jahren 1560 bis 1927, lassen ihre weite geographische Ausdehnung und ihre Bedeutung für das dortige Volkstum, zumal des Kechua zur Zeit der Inkaherrschaft, am leichtesten erschließen. In seiner gewohnten, mustergültigen Genauigkeit fügt Verf. passend reichliche textkritische, geschichtliche, statistische und völkerkundliche Hinweise ein, die insgesamt die Brauchbarkeit dieser Bibliographie außerordentlich erhöhen. Sie wurde dem XXIII. Internat. Amerikanisten-Kongreß in New York 1928 vorgelegt, konnte indes wegen ihres Umfanges von diesem nicht in Druck genommen werden. In dankenswerter Weise hat diese sehr komplizierte Veröffentlichung Mr. Doktor GEORGES HEYE übernommen, der zugleich eine Ergänzung dieser Bibliographie aus der Feder Dr. RUDOLF SCHULLER's in Aussicht stellt, und die ebenfalls als Contribution from the Museum of the American Indian, HEYE Foundation, New York, erscheinen soll. Das Ganze ist ein überzeugender Beweis für die reichhaltige Förderung, die der Sprachwissenschaft durch katholische Priester und Missionare zuteil geworden ist.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

---

## Erklärung.

Unmittelbar vor dem Augenblick, da das vorliegende Heft des „Anthropos“ die Druckerei verlassen sollte, wird uns ein neues Werk von Dr. WINTHUIS' „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“ (Leipzig 1931) überbracht. In diesem Werk erhebt Dr. WINTHUIS offen gegen mich und gegen die Leitung des „Anthropos“ die Anschuldigung, auf unehrenhafte Weise gegen das Zurgeltungskommen seiner Theorie gewirkt zu haben. Er schreibt S. 99 u. f.:

„Die Gründe für diese objektiv kaum faßbare Haltung sind peinlicher Natur. Der Krongrund: dem gefeierten Gelehrten waren wissenschaftliche Theorien ans Herz gewachsen, die mit meinem Buche zu Grabe getragen wurden. Diese Feststellung konnte ihm, der seine wissenschaftlichen Gegner nicht zu schonen gewohnt ist, nicht erspart bleiben, nachdem er den Kampf von meinem Buche auch auf die Person seines Verfassers ausgedehnt hat. Wenn er das Gewicht seines Gelehrtenrufes gegen die endlich gefundene Wahrheit und gegen die Person des Finders dieser Wahrheit für den persönlichen Zweck der Deckung seiner ethnologischen Irrtümer in die Waagschale geworfen, so mußte ich die Aufdeckung dieser menschlich zwar verständlichen, wissenschaftlich aber ungerechten und persönlich unehrenhaften Kampfweise in die andere Waagschale werfen. Denn es kann nicht an dem sein, daß einem Gelehrtenrufe zuliebe Hunderten, ja Tausenden von Missionaren und ethnologischen Forschern die Erkenntnis und Ausnützung der einmal gewonnenen Wahrheit wieder verschlossen werden dürfte. Die Wahrheit schreitet auch über die größten Namen hinweg.“

„Dieser Irreführung hat der ‚Anthropos‘ bisher gedient, da er ausschließlich den Gegnern meines Buches seine Spalten öffnete und Aufsätze aufnahm, die aller Wahrheit und Wissenschaft hohnsprechen...“

„Daß Herr P. W. SCHMIDT bei seinen ethnologischen Forschungen vor Irrtümern nicht bewahrt blieb, kann man ihm schon deswegen nicht verargen, weil er nicht unter Primitiven gelebt hat, das Verständnis ihres Geisteslebens und ihre Vorstellungswelt aber langjähriges, intimes Zusammenleben mit ihnen unbedingt voraussetzt. Zudem ist irren menschlich. Manche andere Gelehrte haben geirrt und ihren Irrtum mannhaft zugegeben. Sie traten nicht in unfairer Weise gegen jenen auf, der sie des Irrtums überführt hatte. Nicht so P. W. SCHMIDT. Gegen eine solche illoyale Kampfesart wandte sich mit aller Schärfe, aber in gerechter Weise ein anderer Forscher. ‚Auf keinen Fall‘, schreibt er, ‚darf man an ein streng wissenschaftliches ethnologisches Werk andere als streng wissenschaftliche ethnologische Maßstäbe anlegen, und am allerwenigsten darf man ihm (WINTHUIS) vorwerfen, daß er in einem so heiklen Gebiete, wie es das geschlechtliche ist, das Kind beim rechten Namen zu nennen wagt und natürlichen Dingen ihre natürliche Benennung läßt. Honny soit qui mal y pense! Wer ihm in heuchlerischer Prüderie aus seiner freimütigen, unter den gegebenen Verhältnissen schlechthin unerläßlichen Behandlung sexueller Dinge einen Strick drehen wollte, der würde sich das Urteil selbst sprechen und für immer den Fluch der Lächerlichkeit zuziehen‘ (Zeitschr. f. Völkerps. und Soz., V. Jahrg., 1929, Heft 2).“

In seinen früheren Werken hatte Dr. WINTHUIS derartige Anschuldigungen nur versteckt zum Ausdruck gebracht; ich habe dagegen in meinem Artikel „Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen“ (s. oben, S. 55) Stellung genommen (a. a. O.,

S. 57, Anm. 3, S. 94, Anm. 84). In der Form, in der Dr. WINTHUIS jetzt diese Anschuldigungen erhebt, die zu den schwersten gehören, die gegen einen Gelehrten und Priester erhoben werden können, lassen sie sich natürlich nur mehr vor einem gerichtlichen Forum erledigen, wozu auch die einleitenden Schritte bereits getan sind. Es ist einigermaßen bitter, nach einer dreißigjährigen Tätigkeit im Dienste der Wissenschaft und der Mission sich gegen solche Vorwürfe verteidigen zu müssen, und der „Anthropos“ hätte es sich wohl nie träumen lassen, daß zum Danke der der Wissenschaft und den Missionen geleisteten Dienste im Jubiläumsjahr seines Bestandes ein ehemaliger Missionar gegen ihn die Anklage erheben würde, daß er „Hundertern, ja Tausenden von Missionaren und ethnologischen Forschern die Erkenntnis und Ausnützung der einmal gewonnenen Wahrheit“ wieder verschlossen hätte.

P. W. SCHMIDT, P. W. KOPPERS.



## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Aarne Antti: „Die Magische Flucht.“ Eine Märchenstudie. FF-Communications Nr. 92, Helsinki 1930.
- Abel Wolfgang, Dr.: „Untersuchungen über die getrennte Vererbung von Kiefergröße und Zahngröße bei Mischlingen von Buschmännern, Hottentotten und Negern.“ S.-A. aus „Akademischen Anzeiger der Akademie d. Wiss. in Wien“, Nr. 1, 1931.
- Aiyar Ramasvami L. V.: „A brief Account of Malayalam Phonetics“, Calcutta Univ., Phonetic Studies Nr. 1, 1925.
- — „Prossemey and Ecsemy in Dravidian.“ S.-A. aus „The Journal of the Bihar and Orissa Res. Soc.“, March 1930.
- — „Kui Words and Dravidian origins.“ S.-A. aus „Journal of or. Research“, IV.
- — „The Linguistic History of certain Dravidian Words.“ S.-A. aus „Journal of the Department of Letters“, Vol. XIX.
- — „Studies in Dravidian Linguistics.“
- — „Dravidic Etymologies.“ S.-A. aus „Journal of or. Research“, IV.
- — „Dravidic Studies.“ S.-A. aus „Educational Review“, Aug. 1930.
- — „Problems of Dravidian Linguistics.“ S.-A. aus „Educational Review“, May 1930.
- Albenino Nicolao de: „Verdadera relacion delo susedido enlos Reynos e prouincias del Peru desde la yda a ellos del Virey Blasco Nunes Vela hasta el desbarato y muerte de Gonçalo Piçarro“ (Sevilla 1549). Travaux et Memoires de L'Institut d'Ethnologie, XI, Paris 1930.
- Alva Ixtlilxochitl, Don Fernando de: „Das Buch der Könige von Tezcuco.“ F. A. Brockhaus, Leipzig 1930.
- Amschler J. W.: „Untersuchungen über die Tagesmenge und den Fettgehalt der Milch des halbwilden Yak im sibirischen Altai, zugleich ein Beitrag zur Erforschung der Milch- und Fettveranlagung der Urrassen.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Züchtung, Reihe B, Tierzüchtung und Züchtungsbiologie einschließlich Tierernährung“, Bd. XX, Heft 2, Verlag Paul Parey, Berlin.
- Anwander Anton, Dr.: „Einführung in die Religionsgeschichte.“ Sammlung Kösel, Bd. 96 a, Verlag Josef Kösel & Fr. Pustet, München 1930. Preis Mk. 3.50.
- Aranzadi Telesfore de, Barandiaran José Miguel de, Eguren Enrique de: „Los Niveles con Ceramica y el Conchero.“ Exploraciones de la Caverna de Santimamine. (Basondo: Cortézubi.) 2 a. Memoria. Bilbao 1931.
- Battaglia Raffaello, Prof.: „Il Miolitico.“ S.-A. aus „Rivista di Antropologia“, Vol. XXIX, Roma 1930.
- Berthelot André: „L'Asie ancienne Centrale et Sud-Orientale d'après Ptolémée.“ Payot, Paris 1930.
- Birket-Smith Kaj: „The Question of the Origin of Eskimo Culture: A Rejoinder.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 32, Nr. 4, 1930.
- — „Folk Wanderings and Culture Drifts in Northern North America.“ S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, Nouvelle Série, t. XXII, 1930.
- — „Contribution to Chipewyan Ethnology.“ Report of the fifth Thule Expedition 1921—1924, Vol. VI, Nr. 3. Copenhagen 1930.
- Bleek Dorothea F.: „Rock Paintings in South Africa.“ Methuen & Co., Ltd., London.
- Böhl Franz M. Th.: „Das Zeitalter Abrahams.“ Aus „Der alte Orient“, Bd. 29, Heft 1, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1930.
- Bork Ferdinand: „Die Geschichte des Weltbildes.“ Aus „Ex Oriente Lux“, III. Bd., 2.—5. Heft, verlag Eduard Pfeiffer, Leipzig 1930.
- Bossert H. Th., Dr.: „Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker.“ Bd. IV, Verlag Ernst Wasmuth A.-G., Berlin. Preis Mk. 42.—.

- Breuil H., Abbé: „Le Clactonien et sa place dans la chronologie.“ S.-A. aus „Bull. de la Soc. Préhist. Française“, Nr. 4, 1930.
- — „Comparaison aux pétroglyphes du Col de Tende provenant du mégalithique de Hesse.“ S.-A. aus „Archivio per l'Anthropologia e la Etnologia“, Vol. LVIII, 1928, Fasc. 1—4, Firenze.
- — „Renseignements inédites sur les circonstances de trouvaille des statuettes aurignaciennes des Baoussé Roussé.“ S.-A. aus „Archivio per l'Antrop. e la Etnol.“, Vol. LVIII, 1928, Fasc. 1—4, Firenze.
- — „Gravures aurignaciennes supérieures de l'Abri Labatut à Sergeac (Dordogne).“ S.-A. aus „Revue anthropologique“, Jahrg. XXXVIII, Nr. 4—6.
- — „Les roches peintes de Zarza-Junto-Alange (Badajoz).“ S.-A. aus „Ipek“, 1929.
- — „Oiseaux peints à l'époque néolithique sur des roches de la province de Cadix.“ S.-A. aus „Ipek“, 1925.
- — „Deux roches peintes néolithiques espagnoles.“ S.-A. aus „Ipek“.
- — et Peyron D.: „Statuette féminine aurignacienne de Sireuil (Dordogne).“ S.-A. aus „Revue anthropologique“, Bd. XL, Nr. 1—3.
- Bühler Johannes: „Die Kultur des Mittelalters.“ Alfred-Kröner-Verlag, Leipzig. Preis geb. Mk. 3,75.
- Capart Jean: „Propos sur l'art Égyptien.“ Edition de la Fondation égyptologique reine Elisabeth, Bruxelles 1931. Preis geb. Frs. 90.—.
- Casanova Eduardo: „Hallazgos Arqueológicos en el Cementerio Indígena de Huiliche Departamento de Belén (Provincia de Catamarca).“ Archivos del Museo Etnográfico, No. III, Buenos Aires 1930.
- Chapouthier Fernand: „Les Ecritures Minoennes au Palais de Mallia.“ Études Crétoises, II, Paul Geuthner, Paris 1930.
- Clemen Carl: „Die Anwendung der Psychoanalyse auf die Erklärung der israelitisch-jüdischen Religion.“ S.-A. aus „Archiv f. d. ges. Psychol., Störing-Festschrift.
- — „Religionsgeschichte Europas.“ Aus „Kulturgeschichtliche Bibliothek“, II. Reihe: Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte. Carl Winter, Heidelberg 1931.
- Debenedetti Salvador: „Las Ruinas del Pucara.“ Aus „Archivos del Museo Etnográfico“, Nr. 2, 1. Teil, Buenos Aires 1930.
- Defontaine P.: „Essai de Géographie Préhistorique de la Tchécoslovaquie.“ S.-A. aus „l'Anthropologie“, t. XL, 1930, Masson et Cie., Paris.
- „Der Große Brockhaus.“ Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. Fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversationslexikon, VI. Band, F bis Gar, 1930.
- — VII. Band, Gas bis Gz. Fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage, F. A. Brockhaus, Leipzig 1930. Preis Mk. 26.—.
- Edhem Bey Halil et Migeon Gaston: „Les Collections du Vieux Serai a Stamboul.“ S.-A. aus „Syria“, 1930, Paul Geuthner, Paris 1930.
- Flor Fritz, Dr.: „Haustiere und Hirtenkulturen.“ Kulturgeschichtliche Entwicklungsumrisse. S.-A. aus „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, Jahrg. I (1930), Universitäts-Institut für Völkerkunde, Wien.
- — „Das kulturgeschichtliche Alter der Elchzeit.“ S.-A. aus „Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien“, Bd. LX.
- Friederici Georg, Dr.: „Vier Lehnwörter aus dem Tupi.“ S.-A. aus „Zeitschrift für französische Sprache und Literatur“, Bd. LIV, Heft 3 u. 4, Leipzig 1930.
- — „Erland Nordenskiöld, Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans.“ Bespr. S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“, 1930 No. 10.
- Frobenius Leo: „Indische Reise.“ Reimar Hobbing, Berlin 1931. Preis Mk. 12.—.
- Gandert Otto Friedrich, Dr.: „Forschungen zur Geschichte des Haushundes.“ Die Steinzeitrasen in Nordosteuropa. Aus „Mannus-Bibliothek“, Nr. 46, Verlag Curt Kabitzsch, Leipzig 1930. Preis Mk. 7.—.
- Gavazzi Milovan, Dr.: „Kulturna analiza etnografije Hrvata.“ S.-A. aus „Narodne Starine“, 7. Heft, Zagreb 1930.
- Glasenapp Helmuth v., Dr.: „Die Schule des Samurai.“ Berliner Lokal-Anzeiger, Freitag, 5. Dezember 1930.
- Gregory Herbert E.: „Report of the Director for 1929.“ Bernice P. Bishop Museum, Bull. 78, Honolulu, Hawaii 1930.
- Griaule Marcel: „Le livre de recettes d'un dabtara abyssin.“ Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XII, Paris 1930.
- Guiard Émile, Dr.: „La Trépanation Crânienne chez les Néolithiques et chez les Primitifs Modernes.“ Masson et Cie., Paris 1930.
- Hančar Franz: „Einige Gürtelschließen aus dem Kaukasus.“ S.-A. aus „Eurasia Septentrionalis Antiqua“, VI.
- Handmann Rudolf P., S. J., und Killermann Sebastian, Dr.: „Die Erde und ihre Geschichte.“ Das Buch der Natur, II. Bd., G. J. Manz, A.-G., Regensburg 1930.

- Harrison H. S.: „Opportunism and the Factors of Invention.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 32, Nr. 1.
- — „Evolution in Material Culture.“ British Ass. for the Advancement of Science Bristol 1930, Section H., Anthropol.
- Heerkens Piet P., S. V. D.: „Flores de Manggarai.“ Missiehuis Uden 1930.
- Heydrich M., Dr.: „Ursprung und Bedeutung der Roland-Säulen.“ Roland-Blätter, 1929, Nr. 12, Verein f. d. Deutschtum im Ausland, Wirtschaftsunternehmen, G. m. b. H., Dresden.
- — „La Réorganisation du Musée Ethnographique de Munich.“ S.-A. aus „Museum“, Nr. 11, d'Octobre 1930.
- Hoffmann John, S. J. and Emelen Arthur van, S. J.: „Encyclopaedia Mundarica.“ Bd. I—IV, I. Bd.: Illustrationen, Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, Patna 1930.
- Höltker Georg P., S. V. D.: „Die Entwicklung der Menschheit bis zur klassischen Zeit.“ „Die Ackerbaukultur in der Frühgeschichte.“ „Die Kulturtat des Bauerntums in der Frühgeschichte.“ Aus „Neue Ordnung“, VII. Jahrg., 1. Heft, Typographische Anstalt, Wien 1931.
- Horwitz Hugo Th., Dr.-Ing.: „Zur Geschichte des Schaufelradantriebes.“ „Zeitschrift des österr. Ingenieur- und Architektenvereines“, Sonderheft zur Hauptversammlung des V. D. I., Wien 1930, 82. Jahrg., Heft 41/42, 10. Oktober 1930.
- Jacob G.: „Dutangada, das ist wie der Affenprinz Angada als Gesandter auszog.“ Ein altindisches Schattenspiel. Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., Leipzig 1931.
- Judd Nei Merton: „The Excavation and Repair of Betatakin.“ Nr. 2828. From the Proceedings of the United States National Museum. Smiths. United States Nat. Mus., Washington 1930.
- Karlgren Bernhard: „Some Fecundity Symbols in ancient China.“ S.-A. aus „The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities“, Nr. 2, Stockholm 1930.
- Karst Josef, Dr.: „Die vorgeschichtlichen Mittelmeervölker nach Ursprung, Schichtung und Verwandtschaft.“ Aus „Schriften der elsass-lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg“, Reihe C, Geschichte und Literatur, Bd. III, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1931.
- — „Les Lignes comme Substratum Ethique dans l'Europe Illyrienne et Ouralo-Hyperboréenne.“ Prolegomena Pelasgica. Heitz & Cie., Strassbourg 1930.
- Keßler Lina: „Primitives vom Höchsten Wesen.“ (Wilhelm Schmidt: Ursprung der Gottesidee, II, 2: Die Religionen der Urvölker Amerikas.) In „Die christliche Welt“, 44. Jahrg., Nr. 22, 1930.
- Klebel Ernst, Dr.: „Forschungen zu den deutschen Rechtsbüchern.“ IV. Die älteste datierte Schwabenspiegelhandschrift und ihre Ableitungen. V. Die Schwabenspiegelhandschriften des Anhaltischen Hausarchivs in Zerbst und der Münchner Staatsbibliothek 5716. Akademie d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 211, Bd., 5. und 6. Abh., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien und Leipzig 1930.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr.: „Familie.“ S.-A. aus „Handwörterbuch der Soziologie“, Ferdinand-Enke-Verlag, Stuttgart.
- — „Die Frage des Mutterrechtes und des Totemismus im alten China.“ Aus „Forschungen und Fortschritte“, VII. Jahrg., Nr. 5, Berlin 1931.
- — „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker.“ Aus „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, I (1930), 359—399.
- Kraft Georg: „Der keltische Friedhof von Singen a. H.“ S.-A. aus „Germania“, Korresp.-Blatt d. römisch-germanischen Komm. d. Deutschen archäol. Inst., XIV. Jahrg., Heft 2.
- Krämer Augustin, Prof. Dr.: „Zusammenfassung der Lokalisation der Claes-Pietersz-Bucht Neu-Mecklenburg (New-Ireland).“ S.-A. aus „Mitt. der geogr.-ethnogr. Ges. in Zürich“, Bd. XXX (1929/1930).
- Kraus Johann, P.: „Die Anfänge des Christentums in Nubien.“ Inaugural-Dissertation, Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling 1930.
- Krickeberg W.: „Preuß, K. Th., Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika.“ Bd. I (Text), II (Tafeln und Abb. nebst Verzeichnis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“, Bd. XIII, Heft 3—4.
- Kwiatkowski W., Dr.: „Pierwotny Monoteizm.“ S.-A. aus „Pracy Zbiorowej“, p. t. Idea Boga, Warszawa 1930.
- Labor Hospitalario-Misionera de la Orden de San Juan de Dios. Madrid 1929.
- Lach Robert: „Gesänge russischer Kriegsgefangener.“ II. Bd.: Turktatarische Völker, 1. Abtlg.: Krimtatarische Gesänge. Akad. d. Wiss. Wien, 61. Mitt. d. Phonogrammarchivs-Komm., 1930.
- Lachmann Robert: „Bericht über die I. Sitzung der Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients am 27. April 1930.“ P. Funk, Berlin 1930.



- Lebzelter Viktor: „Die Vorgeschichte von Süd- und Südwestafrika.“ Karl W. Hierse-  
mann, Leipzig 1930.
- Lehmann Walter, Prof. Dr.: „Der Goldadler mit dem Affen.“ „Berliner Lokalanzeiger“  
vom 28. Oktober 1930, 1. Beiblatt.
- Lentz F. J.: „Aus dem Hochlande der Maya.“ Strecker und Schröder, Stuttgart.
- Leser Paul: „Entstehung und Verbreitung des Piluges.“ „Anthropos“-Ethnologische  
Bibliothek, Bd. III, Heft 3, Aschendorff, Münster 1931, Preis Mk. 36.80.
- Loukotka Čestmír: „Le Setá, un nouveau dialecte Tupi.“ S.-A. aus „Journal de la Société  
des Américanistes de Paris“, nouv. Serie, t. XXI. Paris 1929.
- — „Stručný Přehled jihoamerického národopisu.“ S.-A. aus „Sborníku Československé  
společnosti zeměpisné.“ Bd. XXXVI, Prag 1930.
- Lowie Robert H.: „A crow text, with grammatical notes.“ University of California  
publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 29, Nr. 2, Berkeley,  
Cal. 1930.
- Maes J. et Lavachery H.: „L'Art Nègre.“ Librairie Nationale d'Art et d'Histoire,  
Bruxelles 1930.
- Manker Ernst: „Bland Kristallbergens Folk.“ Albert Bonniers Förlag, Stockholm.
- Mathiassen Therkel: „Inugsuk a mediaeval Eskimo settlement in Upernivik District,  
West Greenland.“ København Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S, 1930.
- Meinhof Carl: „Der Korana-Dialekt des Hottentottischen.“ Beihefte zur Zeitschr. f.  
Eingeb.-Sprachen, Nr. 12, Berlin 1930.
- Menghin Oswald, Prof. Dr.: „Weltgeschichte der Steinzeit.“ Verlag von Anton Schroll  
& Co., Wien 1931. Preis S 68.—.
- Michelitsch Anton, Dr.: „Allgemeine Religionsgeschichte.“ Verlagsbuchhandlung „Styria“,  
Graz. Preis S 50.—.
- Montalbán J., S. J.: „Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen.“  
Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1930.
- Muller F. J. zu: „Royen G., O. F. M., Die nominalen Klassifikationssysteme in den  
Sprachen der Erde.“ Aus „Museum Maandblad voor Philologie en Geschiedenis“,  
38. Jahrg., Nr. 5, Leiden 1931.
- Müller Werner, Dr.: „Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen.“ Bonn 1930.
- Nansen Fridtjof: „Durch den Kaukasus zur Wolga.“ Brockhaus, Leipzig 1930. Preis  
Mk. 10.—.
- Nemirovskij M. J., Prof. Dr.: „Die hethitischen Pronominal-Formen auf -l und die  
japhetischen Sprachen des Kaukasus und des Mittelmeergebietes“ (russisch).
- — „Adolf Dirr und die kaukasische Sprachwissenschaft“ (russisch).
- — „Zum heutigen Stand der kaukasischen Sprachwissenschaft“ (russisch). - Vladi-  
kavkaz 1930.
- Nordenskiöld Erland: „The ancient Peruvian System of Weights.“ S.-A. aus „Man“,  
1930, 155, London.
- — „L'Archéologie du Bassin de l'Amazone.“ „Ars Americana.“ G. van Oest,  
Paris 1930.
- Obermaier Hugo und Kühn Herbert: „Buschmanzkunst.“ Felsmalereien aus Südwest-  
afrika. Brandussche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1930.
- Oudenrijn M. A. van den: „Heilige en Profane Rook.“ Aus Jaarboek der R. K. stud.  
Vereeniging „Hollandia“, Freiburg (Zw.), Nr. 4, 1930.
- Pales Léon, Dr.: „Paléopathologie et Pathologie Comparative.“ Masson & Cie., Paris  
1930.
- Paust Albert: „Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie.“ S.-A. aus „Jahres-  
berichte des literarischen Zentralblattes“. Jahrg. VI, Deutsche Bücherei, 1930.
- Pettazzoni R.: „La confessione dei Peccati presso popolazioni incolte dell'Africa.“  
S.-A. aus „Studi e materiali di storia delle Religioni“, Vol. VI, Fasc. 1 u. 2.
- Pinner Erna: „Indianer von heute.“ „Morgenblatt der Frankfurter Zeitung“ vom 29. Sep-  
tember 1930.
- Plancquaert M., S. J.: „Les Sociétés Secrètes chez les Bayaka.“ Bibliotheque Congo,  
XXXI, Louvain 1930.
- Plischke Hans, Dr.: „Tahitische Trauergewänder.“ Aus „Abhandlungen der Ges. d.  
Wissenschaften zu Göttingen“, Bd. XXIV, 2, Weidmannsche Buchhandlung,  
Berlin 1931.
- Poniatowski Stanislaw: „O Pochodzeniu zwyczajów siedzenia z opuszczonemi nogami.“  
S.-A. aus „Lud“, Serja II, T. III, Lwów 1925.
- — „Przyczynek do genezy pierścienia.“ S.-A. aus „Lud“, Serja II, T. III, Lwów 1925.
- — „Chrapki.“ S.-A. aus „Lud“, Serja II, T. V, Lwów 1927.
- — „Materials to the Vocabulary of the Amur Gold.“ Aus „Bibliotheka Universitatis  
Liberæ Polonæ.“ A. 1923, Fasc. 10, Varsabiae 1923.
- — „Zadanie i przedmiot etnologji.“ Aus „Archiwum Nauk Anthropologicznych“,  
T. II, Nr. 2, Warszawa-Lwów 1922.

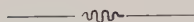
- Poniatowski Stanisław:** „Przyczynek do zmienności kości i szwów sklepienia czaszki u mieszkańców ziem Polskich.“ S.-A. aus „Sprawozdan z posiedzeń Towarzystwa naukowego warszawskiego.“ Jahrg. VIII, Heft 5, Warszawa 1915.
- — „La classification des races humaines par méthode historique en ethnologie.“ II<sup>e</sup> Session Institut International d'Anthropologie Prague 14 à 21 Septembre 1924, Paris 1926.
- — „Die Arier und die nordische Rasse.“ III<sup>e</sup> Session Institut International d'Anthropologie Amsterdam 20 à 29 Septembre 1927, Paris 1928.
- — „Über den Einfluß der Beobachtungsfehler auf die anthropologischen Indizes.“ S.-A. aus „Archiv für Anthropologie“, Bd. X, Heft 4, Braunschweig 1911.
- — „Beitrag zur Anthropologie des Sprungbeines.“ S.-A. aus „Archiv für Anthropologie“, Bd. XIII, Heft 1, Braunschweig 1914.
- — „Über den Wert der Index-Klassifikationen.“ S.-A. aus „Archiv für Anthropologie“, Bd. X, Heft 1, Braunschweig 1911.
- — „Przyczynek do metody Badania izolacji obrzędowej.“ S.-A. aus „Archiwum Nauk Anthropologicznych“, T. I, Nr. 7, Lwow-Warszawa 1921.
- Preuß K. Th.:** „Der Unterbau des Dramas.“ S.-A. aus „Vorträge der Bibliothek Wartburg“, VII, B. G. Teubner, Leipzig 1930.
- — „Bemerkungen über den 23. intern. Amerikanistenkongreß in New York vom 17. bis 22. Sept. 1928.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 61. Jahrg., Heft 4—6.
- Przybyłko Erich:** „Unser Kalender in Vergangenheit und Zukunft.“ „Morgenland“, Darstell. aus Gesch. u. Kultur des Ostens, Heft 22, J. C. Hinrichs, Leipzig 1930. Preis Mk. 3.—.
- Rasmussen Knud:** „Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Iglulik and Caribou Eskimo Texts.“ Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924, Vol. VII, Nr. 2/3, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen 1930.
- Reeb Wilhelm:** „Tacitus Germania.“ B. G. Teubner, Leipzig 1930. Preis Mk. 7.60.
- Ricard Robert:** „Études et Documents pour l'histoire Missionnaire de l'Espagne et du Portugal.“ Aus „Collection de la Section de l'Augam“, Nr. 1, Louvain et Paris.
- Richthofen B., Freih. v., Dr.:** „Die Christianisierung der Germanen im Lichte der Kulturdenkmäler.“ S.-A. aus „Kieler Neuesten Nachrichten“, 7. Februar 1931.
- — „Zur Art der Verteidigung seiner sogenannten Urgeistesgeschichtswissenschaft durch Prof. H. Wirth aus Marburg.“ Erweiterter S.-A. aus „Kieler Neuesten Nachrichten“, 7. Februar 1931.
- Rivet P.:** „L'Anthropologie.“ S.-A. aus „Scientia“, Août-Sept. 1930.
- — et **Lester P.:** „Bibliographie américaniste.“ S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, t. XXI, 1929.
- — et **Rivière G. H.:** „La Réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro.“ S.-A. aus „Bulletin du Muséum“, 2<sup>e</sup> Série, t. II.
- Rosa Daniel:** „L'Ologénèse. Nouvelle théorie de l'évolution et de la distribution géographique des êtres vivants. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Librairie Félix Alcan, Paris 1931.
- — „L'Antropologia ologenetica.“ S.-A. aus „Rivista di Biologia“, Vol. XI, fasc. 3/4, 1929, Milano.
- Roth-Lutra Karl:** „Das Qualifikationsdiagramm und das Wahrscheinlichkeitsdiagramm.“ S.-A. aus „Verhandlungen der Gesellschaft f. Phys. Anthropologie“, Tagung in Tübingen 1929.
- — „Typengrenzen-Abweichungsdiagramme und Abweichungstabellen von 37 Rassenmerkmalen rheinpfälzischer Männer und Jünglinge.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte“, 93 Bd., 3. u. 4. Heft, Berlin 1930.
- — „Stufengraduelle Abweichungstabellen von Körperbaumerkmalen rheinpfälzischer Mittelschüler.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Konstitutionslehre“, 15. Bd., 4. Heft, Berlin 1930.
- Routil Robert, Dr.:** „Abnorme Kopfbildungen und deren Feststellung bei anthropologischen Massenuntersuchungen.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien“, Bd. LX.
- — „Personen- und Familiennamen in Afrika.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 61. Jahrg., Heft 4—6.
- Santesson C. G.:** „Ein Pfeilgift mit Herzwirkung aus Südamerika (Columbia).“ S.-A. aus „Acta Medica Scandinavica“, Vol. LXVIII (1928), Heft III—IV, Stockholm.
- Sapper Karl:** „Die Erhaltung der altindianischen Stendenkmäler.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists, September 1928“.
- Savina M.:** „Monographie de Hainan.“ Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 1929.
- Scheidt Walter:** „Physiognomische Studien an niedersächsischen und oberschwäbischen Landbevölkerungen.“ Deutsche Rassenkunde, Bd. 5, Verlag Gustav Fischer, Jena 1931.



- Schlaginhaufen Otto, Dr.: „Die anthropologische Untersuchung an den schweizerischen Stellungspflichtigen.“ IV. Bericht. S.-A. aus „Bull. der Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethnol.“, VII. Jahrg.
- — „Das Skelett des Johannes Seluner.“ S.-A. aus dem 65. Bd. des „Jahrb. der St. Gallischen naturw. Ges.“
- Schmidt, P. W., S. V. D.: „Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen.“ S.-A. aus „Minzokugaku“.
- Schulien Michele, P., S. V. D.: „Peccato e Riparazione presso i Primitivi.“ Roma 1930.
- Schuller Rudolf: „Trial Marriage in South America.“ „The oldest known Illustration of South American Indians.“ S.-A. aus „Indian Notes“, Vol. VII, Nr. 4, New York 1930.
- — „The Columbus Controversy: A Review of the Evidence.“ In „The new Times“, Sunday, 21. September 1930.
- Schultz-Ewerth Erich, Dr., und Adam Leonhard, Dr.: „Das Eingebornenrecht.“ „Togo, Kamerun, Südwestafrika, die Südseekolonien.“ Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart 1930.
- Schurig Margarete, Dr.: „Die Südseetöpferei.“ Antiquariat Dr. Bruno Schindler, Leipzig 1930. Preis Mk. 10.—.
- Schwantes G., Dr.: „Professor Herman Wirth und die Methodik der vorgeschichtlichen Forschung.“ S.-A. aus „Kieler Neuesten Nachrichten“, 8. Februar 1931.
- Schwiedland Eugen, Dr., Hofrat: „Triebanlage und Umwelt als soziale Gestalter.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie“, Bd. X, 1.
- Seabrook W. B.: „Geheimnisvolles Haiti.“ Rätsel und Symbolik des Wodu-Kultes. Rudolf-Mosse-Buchverlag, Berlin.
- Seifert Josef Leo: „Die Weltrevolutionäre. Von Bogumil über Hus zu Lenin.“ Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien 1931. Preis Mk. 15.—.
- Serpa Pinto de R.: „Museu de Martins Sarmiento.“ S.-A. aus „Revista de Guimaraes“, Vol. XXXIX, Heft IV—VI, Guimaraes 1930.
- — „Bibliografia do Asturiense.“ Aus „Bibliografia da Prehistória Portuguesa“, II, Porto 1930.
- — „Nótulas Asturienses.“ S.-A. aus „Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia“, Fasc. III, Vol. IV, Porto.
- Serrano Antonio: „El Área de Dispersión de las Alamadas Alfarerías Gruesas del Territorio Argentino.“ S.-A. aus „Physis“, X., Buenos Aires 1930.
- Seyffert Carl, Dr.: „Biene und Honig im Volksleben der Afrikaner.“ Veröff. d. staatl. sächs. Forschungs-Inst. f. Völkerkunde in Leipzig. Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie, Bd. 3.
- Shebesta Paul, P.: „The Decorative Art of the Aborigines of the Malay Peninsula.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Asiatic Society“, October 1929.
- Shirokogoroff S. M.: „Phonetic Notes on a Lolo Dialect and Consonant L.“
- Spann Othmar: „Die Irrungen des Marxismus.“ Heimatschutz-Verlag, Wien 1929.
- — „Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre.“ Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1930.
- — „Hauptpunkte der universalistischen Staatsauffassung.“ Verlag f. Nationalwirtschaft u. Werksgemeinschaft, Berlin 1929.
- Speiser Ephraim A.: „Mesopotamian Origins.“ Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1930. Preis Dollar 3.—.
- Spier Leslie and Sapir Edward: „Wishram Ethnography.“ University of Washington Publ. in Anthropology, Bd. 3, Heft 3, Washington 1930.
- Standhafter Bär, Häuptling: „Mein Volk, die Sioux.“ Strecker & Schröder, Stuttgart 1930. Preis Mk. 9.—.
- Steinhauser Walter, Dr.: „Die genetivischen Ortsnamen in Österreich.“ Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 206. Bd., 1. Abh., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien und Leipzig 1927.
- Stern Bernhard J.: „Lewis Henry Morgan.“ Social Evolutionist. The University of Chicago Press, Chicago 1931.
- Tagungsberichte der Ges. für Völkerkunde. Bericht über die I. Tagung 1929 in Leipzig. Bruno Schindler in Leipzig 1930.
- Teilhard de Chardin, P., S. J.: „Une importante découverte en Paléontologie humaine. Le Sinanthropus pekinensis.“ S.-A. aus „Revue des Questions scientifiques“, juillet 1930, Louvain.
- Thiersch Hermann: „Pro Samothrake.“ Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 212. Bd., 1. Abh., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien u. Leipzig 1930.
- Tisserant Charles R. P.: „Essai sur la grammaire Banda.“ Aus „Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie“. XIII, Paris 1930.
- Titius Arthur D.: „Natur und Gott.“ Lieferung 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930. Preis Mk. 4.40.



- Torday E.: „African Races“ (Pygmies, Bantu, Equatorial Hybrid Tribes, Sudanic Peoples, Nilotics, Nilo-Hamitics, Fulani, Khoisan). Descriptive Sociology or groups of Sociological facts classified and arranged by Herbert Spencer. Division 1, Part 2—A, Nr. 4, Williams and Norgate, Ltd., London 1930.
- Trimborn Hermann, Dr.: „Auffassung und Formen der Strafe auf den einzelnen Kulturstufen.“ Ferd. Dümmler's Verlag, Berlin u. Bonn 1931.
- — „Das Recht der Chibcha in Columbien.“ S.-A. aus „Ethnologica“, Bd. IV (1930).
- Uno Enko: „Cavernes sépulcrales dans le Nord Borneo.“ Aus „Proceedings of the Imperial Academy“, 2 (1926), Nr. 10.
- Vallée-Poussin de la, Louis: „Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme.“ Aus „Études sur l'histoire des religions“, 6, Gabriel Beauchesne, Paris 1930.
- Vierkandt Alfred, Prof. Dr.: „Erste Krisis unserer Rechtsprechung.“ Aus „Philosophie und Leben“, VII. Jahrg., 1. Heft, Felix Meiner, Leipzig 1931.
- Wach Joachim: „Einführung in die Religionssoziologie.“ J. C. B. Mohr, Tübingen 1931.
- Wagner A.: „Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel.“ Saarbrücker Druckerei und Verlags-A.-G., 1930. Preis Mk. 1.50.
- Waltemath Kuno: „Zur Rassenkunde des deutschen Volkes.“ Aus „Deutsche Gaue“, 30. Bd., 1929, Kaufbeuren.
- Warmelo N. J. v.: „Transvaal Ndebele Texts.“ Ethnological Publications, Vol. 1, The Government Printer, Pretoria 1930.
- Weinberger Wilhelm: „Wegweiser durch die Sammlungen altphilologischer Handschriften.“ Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 209. Bd., 4. Abh., Holder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien u. Leipzig 1930.
- Wilkie M. B.: „Ga Grammar Notes and Exercises.“ Oxford University Press, London 1930.
- Williams Joseph J., S. J.: „Hebrewisms of West Africa.“ Lincoln MacVeagh: The Dial Press, New York 1930.
- Wolf Alfred: „Die germanische Sippe Bill.“ Eine Entsprechung zu Mana. Mit einem Anhang zur Gestalt des Bilwis. Uppsala 1930.
- Wölfel Dominik Josef, Dr.: „Un jefe de tribu de Gomera y sus relaciones con la Curia Romana.“ „Investigacion y Progreso“, IV, Nr. 10, Madrid 1930.
- Wolff K. F.: „Zur Frage nach der Urheimat der Indogermanen.“ S.-A. aus „Mannus“, Zeitschrift für Vorgeschichte, Bd. 22, Heft 3/4, Curt Kabitzsch, Leipzig 1930.
- Zemen Karl: „Experimentalphonetisches zur Akzentfrage.“ S.-A. aus „Language Monograph“, Nr. 7, United States of America 1930.





## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### Acta Archaeologica. I/3.

Europaeus-Äyräpää Aarne, Die relative Chronologie der steinzeitlichen Keramik in Finnland. — Fettich Nándor, Der Schildbuckel von Herpály. Sein nordischer Kunstkreis und seine pontischen Beziehungen.

### Africa.

III/4: Malinowski Bronislaw, The Rationalization of Anthropology and of Administration. — Clarke Edith, The sociological Significance of Ancestor-Worship in Ashanti. — Hilzheimer Max, Die ältesten Beziehungen zwischen Asien und Afrika, nachgewiesen an den Haustieren. — Broomfield G. W., The Development of the Swahili Language. — Laydevant F., La poésie chez les Basutos. — IV/1: Seligman C. G., The religion of the Pagan Tribes of the white Nile. — Evans-Pritchard E. E., Sorcery and Native Opinion. — Tagert E. S. B., The African chief under European Rule. — Broomfield G. W., The Re-Bantuization of the swahili language.

### American Anthropologist. Pt. 1.

XXXII/3: Swanton J. R., The Kaskinampo Indians and their Neighbors. — Stern B. J., Selections from the Letters of Lorimer Fison and A. W. Howitt to Lewis Henry Morgan. — Weltfish G., Prehistoric North American Basketry Techniques and Modern Distributions. — Merriam C. H., The Em'tim'-bitch, a Shoshonean Tribe. — Hawley Fl. M., Chemical Examination of Prehistoric Smudged Wares. — Maddox H. L., The Spirit Theory in Early Medicine. — Hawley Fl. M., Prehistoric Pottery and Culture Relations in the Middle Gila. — XXXII/4: Mathiassen Therkel, The Question of the Origin of Eskimo Culture. — Birket-Smith Kaj, The Question of the Origin of Eskimo Culture: A Rejoinder. — Teit James A., Traditions and Information Regarding the Tona'xa. — Renaud E. B., Palaeolithic Man in Ireland. — Allyn M. Harriett, Excavations near Athlit, Palestine, 1929. — Densmore Frances, Peculiarities in the Singring of the American Indians. — XXXII/1: Hambly Wilfrid N., The Preservation of Local Types of Weapons and other Objects in Western Australia. — Bryan Frank, Notes on the Archaeology of Central Texas. — Russel Mary F. and Colton Harold S., Petroglyphs, The Record of a Great Adventure. — Nomland Gladys A., A Bear River Shaman's Curative Dance. — Terra de H., Prehistoric Caves North of the Himalaya. — Watson Editha L., Two Mimbres River Ruins. — Steward Julian H., Notes on Hopi Ceremonies in their Initiatory Form in 1927—1928. — Haury Emil W., Minute Beads from Prehistoric Pueblos. — Hambly Wilfrid D., Types of „Tronattas“ or Stone Implements Used by the Aborigines of Tasmania.

### Anthropological Papers. Vol. XXXII/1.

Vaillant G. C., Excavations at Zacatenco.

### L'Anthropologie. XL/3.

Breuil H., Premières impressions de voyage sur la Préhistoire sudafricaine. — Renaud E. B., Les plus anciennes cultures préhistoriques du Sud-Ouest américain.

### Antiquity.

IV/16: Mitchell Leslie J., Yucatan: New Empire Tribes and Culture Waves. — IV/17: Smith Elliot G., The Discovery of Primitive Man in China. — Piggot Stuart, The Uffington White Horse. — Childe Gordon, Skara Brae: a Stone Age Village in Orkney. — Hawkes Christopher, Hill-Forts. — Crawford O. G. S., Historical Cycles.



**Asia Major. VI/4.**

Müller Reinhold F. G., Die Medizin im Rg-veda. — Hertel J., Nachtrag zu Rg-veda X, 163, Vendidad VIII, 35—72. — Fuchs W., Zum mandjurischen Kandjur. — Haenisch E., Das Ts'ing-shi-kao und die sonstige chinesische Literatur zur Geschichte der letzten 300 Jahre.

**Baebler-Archiv. XIV/1.**

Findeisen Hans, Dr., Viehzüchter und Jägervölker am Baikalsee, im Flußgebiet der Burja und im Amurlande.

**Bantu Studies.**

IV/3: Franz G. H., The Literature of Lesotho (Basutoland). — Doke C. M., Additional Lamba Aphorism. — Lestrade G. P., The Mala System of the Venda-speaking Tribes. — Cook P. A. W., The Inqwala Ceremony of the Swazis. — Schapera I., The „Little Rain“ (Pulanyana) Ceremony of the Bechuanaland Bakxatla. — IV/4: Burton W. F. P., The Secret Societies of Lubaland, Congo Belge. — Wedgwood Camilla H. and Schapera I., String Figures from Echuanaland Protectorate.

**Bibliotheca Africana. IV/1.**

Wanger W., Rev., Richtlinien für eine vergleichende Grammatik der Ntu-Sprachen. — Boesch Fr., P., des PP. Bl., Etwas zur Genesis des Kilwana. — Van Wing J., S. J., Folklore Kiyansi (Congo Belge). — Kauczor-Drexel, Die Daier-Sprache in Kordofan. — Maurice P. M., Supérieur, La naissance au pays des Bapimbwe.

**Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. Deel 86, 3—4.**

Kruyt A. C., De To Loinang van den Oostarm van Celebes. — Juynboll H. H., Vertaling van Sarga XIX van het Oudjavaansche Ramayana. — Stutterheim W. F., Oudheidkundige aantekeningen. — Woensdregt J., Lijkbezorging bij de To Bada' in Midden Celebes.

**Boletim da Agência Geral das Colonias. VI/62—63.**

Parreira António A., Vocabulário do dialecto Chi-Sena.

**Bulletin de la Société des Études Océaniques. IV/3.**

Orsmond J. M., Moyens de séduction. — Ropiteau A., Naissance et Jeunesse de Hiro. — P. A., L'Art du Tatouage.

**Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie. XXXIX.**

Monard A., Note sur les collections ethnographiques de la Mission scientifique suisse en Angola. — Delachaux Th., Musée d'Ethnographie de la ville de Neuchatel.

**Bulletin of the School of oriental Studies, London Institution. VI/1.**

Waley A., Notes on Chinese Alchemy. — Przyluski J., La théorie des *Guna*. — The Tonyukuk Inscription (translated from the Danish by E. Denison Ross). — Yoshitake S., Etymology of the Japanese Word *jude*. — Bailey H. W., To the Zamasp-Namak. — Two Malay Letters from Ternate (edited and translated by C. O. Blagden). — Unvala J. M., Doura Eropos. — Zhukovsky V., The idea of Man in the Conception of Persian Mystics (translated from the Russian by L. Bogdanov). — Allen W. E. D., Notes on Don Juan of Persia's Account of Georgia. — Hevesy W. F. de, On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer Comparisons. — Bailey Grahame T., Gleanings from Early Urdu Poets, III. — Early Urdu Conversations.

**Bureau of American Ethnology.**

Bull. 95: Michelson T., Contributions to Fox Ethnology, II. — Bull. 96: Roberts F. H. H., Early Pueblo Ruins in the Piedra District Southwestern Colorado.

**Caucasica. Fasc. 7.**

Deeters Gerhard, Die Namen der Wochentage im Südkaukasischen. — Markwart Josef †, Historische Data zur Chronologie der Vokalgesetze im Armenischen. — Jensen

Hans, Die altarmenische Konjunktion *et'e(t'e)*. — Martirossian Nsan, Ein Erklärungsversuch der hethitischen Kasusendung -az. — Friedrich Johannes, Beiträge zur Grammatik und Lexikon des Chaldischen. — Bleichsteiner Robert, Beiträge zur Sprach- und Volkskunde des georgischen Stammes der Gurier.

### Congo. Oktober 1930. II.

3: Brepoels H., Het familiehoofd bij de Nkundo Negers. — Tanghe J., Dr., Le Lingala, la langue du fleuve. — Lefebure Lib. P., Een winstgevend bedrijf, het kopergieten bij de negers in Katanga. — 4: Bourignon G. C., Dr., Contribution à l'étude du rite secret des Gags de l'Ubangi. — Vertenten E. P., Lonkundo spreekwoorden. — Bittremieux L., Symbolisme in de Negerkunst.

### Der Erdball.

IV/10: Kunike H., Dr., Der Kranich und die Känguruhratte, welche das Feuer machten. — Routil Robert, Dr., Geburtshilfe im mittleren Afrika. — Boje Walter, Das Yurupari-Fest der Tuyuka-Indianer. — Richter Hans, Dr., Kleidung, Schmuck, Bemalung und Tätuierung der Yuracare-Indianer im Nordost-Bolivien. — Kunike H., Dr., Die Insel Atlantis ist eine Sage — IV/11: Penard W. A., Die Zauberstäbe der Batak auf Sumatra. — Oldenburg R., Musik und Tanz der Neger. — Sell Manfred, Dr., Zur Rassenfrage in Südafrika. — Berger W., Prof. Dr., Totem und Pillan. — Hirschberg W., Die Bedeutung der Geschlechter in der Kultur. — Kunike H., Dr., Die Quadranten-Theorie (Nachwort). — IV/12: Pfalz Richard, Dr., Reisen in Tripolitani und der Cyrenaika. — Arriens C., Die Handelsbeziehungen des Altertums zu den Negerländern. — Kunike H., Dr., Der Werwolf. — Penard W., Männliche Priesterinnen auf Celebes. — V/1: Weinert Hans, Dr., Das Problem der Menschwerdung im Lichte moderner Forschung. — V/2: Fehlinger H., Die Ainu. — Kunike H., Dr., Der König von Tortijima. — Eggers H. C., Nordchilenische Felsmalereien. — Baldus H., Ein Tag der Tumerehañ-Indianer. — Koch Karl, Die Zwerge jagen.

### Djawa. X/4—5.

Singadilaga R. I., De Soendaneesche Dans. — Poerbatjaraka R. Ng., Dr., De historische waarde van de Rangga Lawe. — Adam L., Dr., Eenige historische en legendarische plaatsnamen in Jogjakarta. — Poerbatjaraka R. Ng., Dr., Er-langgha. — R. A. K., Bladvulling: Togog en Semar als eerste aardbewoners.

### Folk-Lore. XL/4.

Blackwood Beatrice, Tales of the Chippewa Indians.

### Hespèris. X/1.

Krenkow F., Deux nouveaux manuscrits arabes sur l'Espagne musulmane acquis par le Musée britannique. — Brunot L., Topographie dialectale de Rabat. — Blachère R., Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne: Sa'ïd de Bagdad. — Laoust E., Au sujet de la charrue berbère. — Lévi-Provençal E., Notes d'histoire almohade, III: Un nouveau fragment de chronique anonyme. — Colin G. S., Notes de dialectologie arabe, I: Les trois interdentes de l'arabe hispanique, II: Sur l'arabe marocain de l'époque almohade.

### Indian Notes. VII/3.

Weltfish G., Coiled Gambling Baskets of the Pawnee and other Plains Tribes. — Waterman T. T., The Paraphernalia of the Duwamish „Spiritanoe“. (Continued.) — Schuller R., A Vanished Language of a Vanishing Indian People. — Heye G. G., Wampum Collection. — Lothrop K., Notes on Indian Textiles of Central Chile. — Oettinger Br., Skeletal Remains from Texas. — Bennett R. R., The Ancient Maya Causeway in Yukatan.

### Journal de la Société des Américanistes. XXII/1.

Birket-Smith Kaj, Folk wanderings and culture drifts in northern America. — Goeje C. H., de, The inner structure of the Warau language of Guiana. — Thalbitzer William, Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie. — Jijón y Caamaño J., Una gran marea cultural en el N. O. de Sud América. — Lehmann-Nitsche R., Anciennes feuilles volantes de Buenos Aires ayant un caractère politique, rédigées en langues indigènes américaines. — Nordenskiöld E., Haayru game.

**Journal of the African Society. XXX/CXVIII, Jänner 1931.**

Werner Alice, Dr., Some Native Writers in South Africa. — Rattray R. S., Captain, The Tribes of the Ashanti Hinterland. — Shropshire Denys, Rev., The Bantu Conception of the Supra-Mundane World. — Robinson Arthur E., The „Ufa“ or Camel-Litter of the Arabs.

**Journal of the Burma Research Society. XX. Pt. II.**

Abdul Ali A. F. M., Burma Records in the Imperial Record Department (1753—1859). — Kaung Maung, The Beginnings of Christian Missionary Education in Burma 1600—1824. — Pe Maung Tin, A Phonetic Arrangement of Burmese Vowel sounds. — J. S. F., Old Prome. — Dictionary Jottings. (Concl.)

**Journal of the Department of Letters. XX.**

Sen A., Godwin and Shelley. — Mitra S., Vinaya-Samunkase in Asoka's Bhabru Adict; its identification. — San B., Studies in Jataka. — Dasgupta T. Ch., The Maharastra Puran.

**Journal of the Polynesian Society. XXXIX/3.**

Hogbin H. J., Transition Rites at Ontong Java (Solomons Islands). — Nordhoff Ch., Notes on the Off-Shore Fishing of the Society Islands. — Stimson Fr., A Discussion of the Hamzah and Some Allied Aspects of Polynesian Phonetics. — Skinner H. D., A Maori Bone decorative Comb from Riverton.

**Man.**

XXX/12: Nordenskiöld Erland, The Ancient Peruvian System of Weights. — XXXI/1: Joyce T. A., An Ivory Ewer from Benin in the British Museum. — Raglan the Rt. Hon. Lord, The Meaning of the Word „Family“. — Moir J. Reid, A Hand-Axe from the Upper Chalky Boulder Clay. — XXXI/2: Joyce T. A., M. A. and Knox H. A., Sculptured figures from verra cruz state, Mexico. — Kerr R., M. A., A Totem Pole from the Nass River, British Columbia. — Hobley C. W., C. M. G., Practical or applied Anthropology. — Clark J. G. D., B. A., A Note on North European Flint Arrowheads.

**Man in India.**

X/2—3: Boddington P. O., On the importance of the Collection of anthropological Material. — Majumdar D. N., Social Organisation amongst the Korwas. — Bhattacharjee P. N., Folk-customs and Folklore of the Sylhet District in India. — Majumdar D. N., The Economic Background of Social Institutions in Primitive Society. — Macpherson T. S., Differences in Custom between the Hos and the Mundas in the Singbhum District. — Mitra S. C., On Three Recent Instances of Self-Mutilation for Propitiating two Goddesses and a God. — Bose N. K., A Juang Ceremony. — X/4: Hutton J. H., Head Hunting. — Mookerjee Raj Raj, M. Sc., A Study on Human Ornamentation. — Bhattacharjee P. N., Folk-custom and Folklore of the Sylhet District in India.

**Mensch en Maatschappij. 1930. 5.**

Van den Broek A. J. P., De anthropologische samenstelling der bevolking von Nederland. — Kleiweg de Zwaan J. P., Overspel in den Indischen Archipel.

**Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft Nr. 15.**

Jaeger F., Landschaften des nördlichen Südwestafrika.

**Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.**

LX/6: Makalathia S., Einige ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien. — Flor F., Dr., Das kulturgeschichtliche Alter der Elchzucht. — Rutil R., Dr., Abnorme Kopfbildungen und deren Feststellung bei anthropologischen Massenuntersuchungen. — LXI/1. u. 2: Helmich F., Urgeschichtliche Theorien in der Antike. — Pittioni R., Italische Kerbe. Eine paläethnologische Untersuchung.

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien. LXXIII/10—12.**

Gusinde Martin, Zur Forschungsgeschichte der Feuerland-Indianer.



## Nederlandsch Indie. XV.

8: Balfort Dirk J., De indonesische Instrumenten in het muziekhistorisch Museum Scheurleer. — Hallema Anne, In Memoriam Prof. Dr. M. W. De Visser. — 10: Wall van de, Nederlandsche oudheden in Celebes. — Balfort Dirk, J., De indonesische Instrumenten in het muziekhistorisch Museum Scheurleer te 's-Gravenhage. — 11: Goslings B. M., Roodgekleurde Djambi-Batiks. — Hallema Anne, Koperkunst van Tibet.

## Oceania. I.

1: Wedgewood Camilla H., Some aspects of Warfare in Melanesia. — Radcliffe-Brown A. R., The social Organization of Australian Tribes. — Firth Raymond, A dart Match in Tikopia. — McConnel Ursula, The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula. — 2: Wegwood Camilla H., The nature and functions of secret societies. — Hogbin Ian H., Spirits and the Healing of the Sick in Ontong Java. — Hart C. W. M., The Tiwi of Melville and Bathurst Islands. — McConnel Ursula, The Wik-Munkan Tribe. (Part. II.) — Totemism. — Radcliffe-Brown A. R., The social Organization of Australian Tribes.

## Ostasiatische Zeitschrift. XVI/3—4.

Waldschmidt, Adalbert von Le Coq. — Hentze C., Beiträge zu den Problemen des eurasischen Tierstyles. — Kümmel O., Neun chinesische Spiegel. — Chanòch A., Kamo no Chomei, Aufzeichnungen in einer kleinen Hütte (Hojoki).

## Records of the South Australian Museum. IV/2.

Hale Herbert M. and Tindale Norman B., Notes on some Human Remains in the Lower Murray Valley, South Australia.

## Revista del Instituto de Ethnologia de la Universidad Nacional de Tucuman. I/3.

Métraux Alfred, Dr., Études sur la civilisation des indiens Chiriguano. — Boggiani Guido, Viajes de un artista por la América meridional. — Los Caduveos. — Expedición al río Nabileque, en la región de las grandes cacerías de venados Matto Grosso. — Loukotka Chestmir, Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Camakoko, Sanapana, Angaité y Sapuki. — Palavecino E., Nota sobre la presencia del „Mocasin“ entre los indios Pilaga del río Pilcomayo.

## Revue Anthropologique. XL.

7—9: Frassetto F., Standardisation des méthodes anthropologiques. I. Nouveau procédé d'ajustement pour séries binomiales symétriques. II. Les formes normales du crâne humain (avec 4 fig.). — Donici A., Note sur quelques crânes Scythes. — Cwirko-Godycki M., Pigmentation et caractères descriptifs du visage chez les enfants de Mogeltondern (Danemark) (avec 1 fig.). — Bosch-Gimpera P., Le néo-énéolithique en Europe occidentale et le problème de sa chronologie. — Oppenheim R., Quelques galets utilisés (avec 1 fig.). — Fedorovsky A., Les fouilles archéologiques dans les environs de Kharkov (Ukraine). — Loon H. G., van et Thurnwald R., Questionnaire psycho-physiologique pour l'étude de la psychologie des races. — Bendit F., Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères. — 10—12: Bégouen Comte, La session du Portugal. — Hervé G., De l'existence d'un type humain à caractères vraisemblablement négroïdes dans les dépôts coquilliers mésolithiques de la vallée du Tage. — Cwirko-Godycki M., Les Slaves céridionaux, étude de certaines caractéristiques anthropologiques. — Bégouen Comte, Un os gravé de la grotte de Marsoulas. — Torii R., Les dolmens du Chan-Tung (Chine). — Bouyssonie J. et Delsol H., L'abri préhistorique de Jolivet, près Terrasson (dordogne). — Thiérot A., Tombes marniennes à Sogny-aux-Moulins (Marne). — Dellenbach M., Curieux attirail de magie provenant du Cameroun. — Nippgen J., Les rites de la chasse chez les peuples ougro-finnois de l'Asie et de l'Europe septentrionales. — Barbosa Sueiro M., A propos du jet de la dent.

## Sarawak Museum Journal. Vol. IV, Nr. 12. 1930.

A Vocabulary of Mukah Milano.

## Sudan Notes and Records. XIII. 1930.

1: Seligman Brenda, Note on History and Present Condition of the Beni Amer (Southern Beja). — Larken P. M., Major, Impressions of the Azande. — R. D. and

S. H., Two Tet from Kordofan. — Madden J. F., Bird Migration in the Red Sea Province. — Hillelson S., Nubian Origins. — 2: Reid J. A., Some Notes on the Tribes of the White Nile Province. — Chataway J. D. P., Notes on the History of the Fang. — Archaeology in the Southern Sudan. — Macphail J. G. S., The Bandala Method of Hunting Elephant on Foot.

### T'oung Pao. XXVII/2—3.

Ligeti Louis, La collection mongole Schilling von Canstadt à la bibliothèque de l'Institut. — Moule A. C., An introduction to the *I yü t'u chih*.

### Tropisch Nederland. III.

11: Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — Zwerver, Timoreesche kunst. — Kesler C. K., Aruba, het Goudeiland. — 12: Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — 16: Vorstman J. A., Woningbouw in Central-Borneo. — 17: Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — 18: Kesler C. K., De bevolking van onze West. — Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — 21: Kesler C. K., De bevolking van onze West. — Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — 22: Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., De Zending en de Beschaving in Indie. — Zwerver, Van Afgodsbeelden.

### University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology.

XXIV/4: Kroeber A. L., The Valley Nisenan. — XXIV/5: Goddard P. E., The Bear River Dialect of Athapaskan. — XXIV/6: Kelly J. T., Peruvian Cumbrous Bowls. — XXVII: Radin P., A Grammar of the Wappo Language. — XXVIII/1: Olson R. L., Chumash Prehistoric. — XXVIII/2: O'neale L. M., and Kroeber A. L., Textile Periods in Ancient Peru. — XXVIII/3: Gayton A. H., The Ghost Dance of 1870 in South Central California.

### Volk und Rasse. V/4.

Beninger Eduard, Dr., Die vorgeschichtliche Leichenverbrennung in Europa.

### Der Weltkreis. II/1—2.

Stahl Günther, Dr., Vorkolumbische Entdeckungen Amerikas. — Lublinski Ida, Ursprung und Wandlung der Einehe. — Adler B., Prof. Dr., Neue Wege ethnographischer Sammelarbeit in Rußland. — Findeisen Hans, Dr., Die Arbeit der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften in den Jahren 1929 bis 1930.

### Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. IX/3—4.

Littmann Enno, Abessinische und semitische Poesie. — Bissing F. W., v., Totensteile eines persischen Großen aus Memphis. — Meinhof C., Über südspanische Münzen mit unbekannter Schrift. — Bauer H., Ein kanaänäisches Alphabet in Keilschrift.

### Zeitschrift für die Eingebornen-Sprachen.

XXI/1: Werner A., The Story of Miqdad and Mayasa. — Ittmann J., Aus dem Rätselschatz der Kosi. — Berthoud H., Weitere Thonga-Märchen. — XXI/2: Klingenberg A., Ablaut in Afrika. — Hoffmann C., Sotho-Texte aus dem Holzbusch-Gebirge in Transvaal. — Berthoud H., Weitere Thonga-Märchen.

### Zeitschrift für Ethnologie. LXI/4—6.

Tessmann Günter, Die Formen der Siedlung und des Hauses bei den Baja im mittleren Sudan. — Engemann Walter, Das ethnographische Weltbild Voltaires. — Lublinski Ida, Entstehung und Weiterentwicklung des altorientalischen Mythos. — Knoche Walter, Ein Binsenboot bei Cahuil, Pichilemu. — Zondervan H., Glauben und Aberglauben der Alfuren in Halmahera. — Routil Robert, Personen- und Familiennamen in Afrika. — Hirschberg Walter, Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenaufbau. — Herskovits M. J., Felix v. Luschan's Messungen amerikanischer Neger. — Wieggers Fritz, Neuere Funde angeblich diluvialer Menschengeskelette aus der Provinz Sachsen und ihr wirkliches geologisches Alter. — Weinert Hans, Die menschlichen Knochenreste von Westeregeln. — Yen Fu-li und Shang Ch'eng-tsu, Bericht über die

Erforschung der Yao von Ling-yün in der Provinz Kuang-hsi; zusammengestellt von Joh. Hefter. — Preuß K. Th., Bemerkungen über den 23. internationalen Amerikanistenkongreß in New York am 17. bis 22. September 1928.

**Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXIX/1.**

Nippert Olga, Zur Morphologie und Genese der Fossa temporalis mit besonderer Berücksichtigung der lateralen Orbitalwand. — Conitzer Harry, Die Rothaarigkeit. — Weinert Hans, Der „Sinanthropus pekinensis“ als Bestätigung des Pithecanthropus erectus.

**Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. VI/4.**

Hilzheimer Max, Dr., Austausch an Haustieren zwischen Asien und Afrika vor dem zweiten Jahrtausend v. Chr. — Brüllow-Schaskolsky, Prof. Dr., Leo Sternberg als Soziologe und Ethnologe.







**Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:**  
**Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:**

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 35.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker I. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.
  - Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
  - Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
  - Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
  - Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
  - L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.
  - Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.
  - Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.
  - Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 1.20.
  - Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft“. 36 SS. Preis Mk. —.60.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.
  - Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volkvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.
  - Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
  - Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
  - Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
  - Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
  - Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I (1930). Mk. 20.—.
- Höltker G.:** Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispielen: „Die afrikanischen Schilde“. 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.
- 
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises** (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- Ethnologischen Kulturkreise**, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- 
- Semaine d'Ethnologie religieuse:** Compte-Rendu analytique de la I<sup>re</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III<sup>e</sup> session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 7.—; IV<sup>e</sup> session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

# Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

- Ahlbrinck W., C. SS. R.:** Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
- Alvarez Father Jose, O. P.:** The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
- Angulo Jaime de:** La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
- Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.:** Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiañ-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
- Avon R. P.:** Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
- Bayer, Dr. Wilhelm:** Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
- Beuchat et P. Rivet:** La Langue Jibaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
- Birket-Smith, Kaj:** Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
- Breitkopf P. E., S. V. D.:** Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
- Brun, P. Joseph:** Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
- Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
- Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Camboué, P. Paul, S. J.:** Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
- Césard R. P.:** Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
- Chémali, Abbé Béchara:** Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
- Conant Carlos Everett:** The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
- Conzemius Eduard:** Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale. 20 SS. Mk. 2.—.
- Crooke William:** Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
- Daniel Fernand:** Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
- Darlington H. S.:** The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
- Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.:** Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
- Degeorge J. B.:** Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
- Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
- Dubois P. H. M., Rév., S. J.:** Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
- Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
- L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
- Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
- Fabo Fr. P.:** Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
- Friederici Georg:** Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.
- Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.:** Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
- Gilhodes P. Ch.:** La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
- Graebner, Prof. Dr. Fr.:** Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
- Grisward P. J., S. M.:** Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
- Grosse, Prof. Dr. E.:** Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
- Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr. Viktor:** Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
- Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert:** Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
- Hestermann Ferdinand, Dr.:** Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
- Hocart A. M.:** Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
- Höltker Georg, Dr. P., S. V. D.:** Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. 63 SS. Mk. 1.80.
- Honigsheim Paul:** Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
- Hörmann K.:** Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung. 6 SS. Mk. 1.—.
- Hornbostel Erich M. v., Prof. Dr.:** Chinesische Ideogramme in Amerika. 8 SS. 1 Abb. Mk. —.60.



- Imbelloni J., Prof. Dr.:** Die Arten der künstlichen Schädeldeformation. 12 Taf., 22 Abb. 30 SS. Mk. 2.30.
- Kern Fritz, Prof. Dr.:** Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.  
— Die Welt worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
- Kirschbaum P. Fr., S. V. D.:** Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60.
- Kolinski Mieczyslaw:** Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik. 5 Taf. 65 SS. Mk. 3.80.
- König Herbert, Dr.:** Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
- Koppelman, Dr.:** Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.  
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.:** Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.  
— Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China. 22 SS. Mk. —.60.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
- Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
- Laufer, Prof. Dr. Berthold:** Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.  
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
- Maes J., Dr.:** Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II. 16 SS. 7 Taf. Mk. 3.—.
- Meier Joseph P., M. S. C.:** Kritische Bemerkungen zu J. Winhuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. 63 SS. Mk. 1.20.
- Menghin O.:** Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.
- Menghin O.:** Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
- Morice A. G., O. M. I.:** The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
- Mötefindt, Dr. Hugo:** Studien über Geschichte und Verbreitung der Bartracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
- Mostaert Antoine:** Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
- Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.:** Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
- Müller R. F. G., Dr.:** Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
- Nimuendajú Kurt:** Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
- Pédrón, Rev. P. M., C. S. Sp.:** L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
- Peekel, P. Gerh., M. S. C.:** Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.  
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
- Perry W. J.:** An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
- Plischke Hans:** Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.  
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Rivet P.:** Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk. —.32.
- Röck Fritz, Dr.:** Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
- Rougier, P. Emmanuel, S. M.:** Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
- Safi M., l'Abbé:** Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.
- Sandschejew Garma:** Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
- Schebesta P. P.:** Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.  
— Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.

- Schebesta P. P.:** Die *Efe*-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.  
— Die Ituri-Pygmäen-Expedition. 5 SS. Mk. —.80.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.:** Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schmidt, P. Joseph, S. V. D.:** Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
- Schmidt W. P., S. V. D.:** Der Monotheismus der Primitiven. 7 SS. Mk. —.60.
- Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.:** Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
- Schulien P. M.:** Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Schumacher P. P.:** Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
- Schwientek P., S. V. D.:** *Shintō* auf Sado. 103 SS. 2 Doppeltafeln, 4 Taf., 6 Abb. Mk. 5.60.
- Sirelius U. T.:** Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
- Spann-Rheinsch Erika:** Kretische und vorgriechische Sprache. 7 SS. Mk. —.60.
- Sternberg Leo, Prof. Dr.:** The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
- Strub Eugène, P.:** Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
- Teßmann Günther, Dr.:** Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
- Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Torrend, Rev. F. J., S. J.:** Linkennesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
- Trilles P. H., C. Sp. S.:** Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
- Trimborn Dr. Hermann:** Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
- Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.:** Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. 9 SS. Mk. —.60.
- Unkrig W. A.:** Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
- Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.  
— Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.  
— Negritos of Northern Luzon again (1 Karte). 175 SS. Mk. 6.—.
- Vatter, Dr. E.:** Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
- Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.  
— La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
- Viaene Ernest et Fernand Bernard:** Contribution a l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
- Volpert P. A., S. V. D.:** Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
- Walk L., Dr.:** Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.  
— Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
- Wanger W.:** The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
- Winthuis P. J., M. S. C.:** Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
- Wölfel D. J., Dr.:** Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.  
— Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln. 14 SS. Mk. —.60.
- Wulff K., Dr.:** Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
- Zumoffen P. G., S. J.:** La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
- Zuure P. B.:** *Immana* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
- Zyhlarz Ernst, Dr.:** Das meroitische Sprachproblem. 57 SS. Mk. 3.20.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

- Breuil, l'Abbé H.:** Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
- Christian, Prof. Dr. V.:** Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
- Czermak Univ.-Prof. Dr. Wilhelm:** Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.

- Drexel Albert:** Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
- Gahs, Prof. Dr. A.:** Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
- Höltker, P. Georg, S. V. D.:** Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
- Honigsheim Paul:** Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80.
- Hornbostel, Erich M. v.** Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
- Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.:** Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoshapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
- Müller, P. Franz, S. V. D.:** Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
- Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.:** Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
- Nordenskiöld Erland:** Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
- Oyarzún, Dr. Aureliano:** Los aborígenes de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
- Planert, Dr. Wilhelm:** Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
- Rivet P.:** Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
- Schebesta P. P., S. V. D.:** Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
- Schulien P. M., S. V. D.:** Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
- Schumacher, P. Peter:** Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
- Tastevin, Rev. P. C.:** Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann:** Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
- Trombetti, Prof. Dr. Alfredo:** I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
- Uhlenbeck, Prof. C. C.:** Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
- Walk L., Dr. theol. et phil.:** Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
- Wanger W., Benefiz.:** Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
- Wölfel, Dr. Dominik Josef:** Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.






# Können

## Sie Go spielen?



Wahrscheinlich nicht, denn Go ist ein japanisches Nationalbrettspiel, das im Jahre 2000 v. Chr. in China erfunden und um 700 n. Chr. nach Japan gebracht wurde. Im 7. Band des „Großen Brockhaus“ (GAS bis GZ, 796 Seiten, in Leinen Mk. 26.—, bei Rückgabe eines alten Lexikons Mk. 23.50) können wir darüber nachlesen, daß das Go-Spiel hohe Anforderungen an die Spielenden stellt und in seiner Bedeutung dem Schach gleichgestellt wird. Wer Lust hat, seinen Geist an diesem sinnreichen Spiel zu erproben, findet im „Großen Brockhaus“ Anleitung und Spielregeln. Wie immer, bringt auch dieser Band eine überwältigende Fülle des Wissenswerten und Nützlichen. Wissen Sie, wie Sie sich bei einem Grippeanfall zu verhalten haben? Wissen Sie, was der Grätenschritt des Skiläufers ist und wann er angewandt wird? Wissen Sie über Saatzeit, Düngung, Saatmenge, Saatzpflege und Erntezeit unserer wichtigen Gemüsesorten Bescheid? Der „Große Brockhaus“, dieser Allerweltskerl, sagt es Ihnen. Daneben werden Themen erörtert, die für unsere heutige Zeit von dem brennendsten Interesse sind: unter dem Stichwort „Gaskampf“ (mit 17 Abbildungen) erfahren wir, zu welcher Vollendung dieses fürchterliche Mittel moderner Kriegführung gebracht worden ist, der Artikel „Geld“ zeigt die tausendästigen Verflechtungen von Geldmarkt und Wirtschaftsleben (mit einer besonders instruktiven schematischen Darstellung: Wirtschaftlicher Geldkreislauf im Deutschen Reich). Wir erfahren auch, daß die „Gesellschaftsreisen“ keine Errungenschaft unserer Zeit sind, sondern daß dieser Begriff im 19. Jahrhundert in Paris entstanden ist, wo ein gewisser Galignani Reisen in die durch Napoleons Eroberungen erschlossenen Gebiete veranstaltete. Wenn man bedenkt, daß ein moderner Roman durchschnittlich Mk. 6.— bis 8.—, oft auch noch mehr kostet, etwa 250 bis 300 Seiten und keine Abbildungen enthält, während ein solcher Band des „Großen Brockhaus“ den dreifachen Umfang hat, Tausende von einfarbigen und bunten Abbildungen und Karten bringt, — wenn man ferner bedenkt, daß man einen Roman einmal liest und dann in den Bücherschrank stellt, während uns der „Große Brockhaus“ täglich und stündlich nützlich und unentbehrlich ist, dann staunen wir über den geringen Bezugspreis des Werkes, der einen Erwerb für wenige Mark im Monat ermöglicht, und wir stimmen dem Ausspruch des bekannten Naturforschers Dr. Raoul Francé zu, der gesagt hat: „Ich kenne kein deutsches Buch, das zu diesem Preise so viel bietet wie der „Große Brockhaus“.



„Ich kenne kein deutsches  
Buch, das zu diesem Preise  
so viel bietet wie der Große  
Brockhaus.“ Dr. Raoul Francé.

# Der Große Brockhaus

HANDBUCH DES WISSENS IN 20 BÄNDEN

Jetzt neu von A-Z

Günstige Zahlungsbedingungen  
Monatsraten von einigen Mark an  
Näheres in jeder guten Buchhandlung

F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG



## **Einladung zur Subskription**

G. SCHURHAMMER, S. J., DIE ZEITGENÖSSISCHEN QUELLEN ZUR GESCHICHTE PORTUGIESISCH-ASIENS UND SEINER NACHBARLÄNDER (OSTAFRIKA, ABESSINIEN, ARABIEN, PERSIEN, VORDER- UND HINTER-INDIEN, MOLUKKEN, PHILIPPINEN, CHINA UND JAPAN) ZUR ZEIT DES HL. FRANZ XAVER 1538—1552. Etwa 600 S. und 30 Tafeln.

Das genannte Werk soll die wissenschaftliche Grundlage und Einleitung zu dem vierbändigen, auf die ersten Quellen aufgebauten, Leben des hl. Franz Xaver bilden, an dem der Verfasser seit 20 Jahren arbeitet. Für die Erforschung der politischen und religiösen Geschichte Asiens von Abessinien bis Japan im 16. Jahrhundert ist es von grundlegender Bedeutung. Die 14 Jahre, von 1538—1552, die es umfaßt, sind Jahre der folgenswersten Ereignisse in der Geschichte Asiens. In sie fällt die Rettung *Abessiniens* vor dem Islam durch die Helden-schar des D. Christovam da Gama (1541), das Vordringen der *Türken* nach Aden (1538 und 1548), Maskat (1551), Basara und El Katif (1550), sowie die beiden letzten gewaltigen Anstrengungen der vereinten Türken und indischen Mohammedaner bei der ersten und zweiten Belagerung von Diu (1538 u. 1546), die Herrschaft der Portugiesen in Indien zu vernichten. In sie fällt ferner die Vernichtung der Vormachtstellung der malabarischen Mohammedaner von *Kalikut* in Südindien und Ceylon (1539), der letzte Versuch des mohammedanischen Sultans von Bintang und seiner Verbündeten zur Wiedereroberung von *Malakka* (1551), das Vordringen des Islam auf Sumatra, Java und Celebes, der erste Kolonisationsversuch der Spanier auf den *Philippinen* und der letzte Streit zwischen Spanien und Portugal um die *Molukken* (1544/6), die Eroberung *Pegus* durch die Birmanen und ihr Zug gegen Siam, die Kämpfe und der Tod des letzten Buddhistenkaisers auf *Ceylon*, sowie die Entdeckung *Japans* (1543). In diese Zeit fällt ferner in religiöser Beziehung die Errichtung des Bistums Goa, die Begründung der *Franziskanermission* unter den Thomaschristen (1538), in Ceylon (1543) und im Basseingebiet (1546), die Begründung der *Dominikanermission* in Indien (1548), vor allem das Wirken des hl. *Franz Xaver* (1541—1552), des Begründers der Jesuitenmissionen in Indien, den Molukken und Japan. In diese Jahre fallen schließlich auch all die vielen angeblichen abenteuerlichen Reisen des berühmten *Fernam Mendez Pinto* an allen Küsten Asiens und vor allem in das unerforschte geheimnisvolle Innere Arabiens, Sumatras, Pegus, Siams, Chinas und der Tartarei.

Um dem Forscher in dem oft unentwirrbaren Gemisch von Wahrheit und Dichtung und den Widersprüchen der portugiesischen wie einheimischen, zeitgenössischen wie späteren Chronisten eine sichere Grundlage zu geben, gab der Verfasser 1928 in seinem Werke: „Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Báhu und Franz Xavers 1539—1552“ (Leipzig, „Asia Major“) die die Insel Ceylon betreffenden zeitgenössischen Dokumente heraus (142 Nummern). Dasselbe für ganz Portugiesisch-Asien zu tun hindert der gewaltige Umfang des Stoffes. Als Ersatz dafür bietet der Verfasser in vorliegendem Werk nach einer kurzen Übersicht über die Geschichte des zu behandelnden Zeitabschnittes (1538—1552) eine eingehende textkritische Würdigung der benützten Codices und dann zeitlich geordnet eine *Liste von gegen 5500 aus diesen 14 Jahren stammenden Dokumenten*, fast alles Originale und fast alle unveröffentlicht, mit dem nötigen wissenschaftlichen Apparat und deren Hauptinhalt. Die der Vollständigkeit halber ebenfalls einbezogenen veröffentlichten Dokumente werden auf ihre ältesten zeitgenössischen handschriftlichen Quellen zurückgeführt. Ein Personen-, Orts- und Sachindex mit den asiatischen Namen in genauer wissenschaftlicher Transkription erleichtern die praktische Benützung des Werkes, während 30 Tafeln die Unterschriften der führenden Persönlichkeiten: Bischöfe, Gouverneure, Kapitäne, Bürger, Missionare, sowie der einheimischen Fürsten und führenden Männer (Äthiopisch, Arabisch, Persisch, Marathi, Malayālam, Tamil, Singhalesisch, Malaiisch und Japanisch) wiedergeben.

Von den gegen 5500 mitgeteilten Dokumenten sind etwa 70% Originalbriefe aus Asien an den König Portugals oder den indischen Statthalter D. João de Castro (letztere etwa 1500), etwa 20% Erlasse der königlichen Kanzlei in Portugal oder der indischen Gouverneure für Portugiesisch-Asien, das vom Kap der Guten Hoffnung bis China reichte, das übrige Briefe aus Europa nach Indien oder Nachrichten über Indien, Inschriften (portugiesische wie eingeborene), handschriftliche Chroniken usw. Die Handschriften sind den portugiesischen Archiven, darunter schwer zugänglichen Privatarchiven, sowie denen der Gesellschaft Jesu entnommen.

Für keine Periode in der Geschichte Asiens dürfte eine solche Fülle von Originaldokumenten vorhanden sein, zumal der Vordere Orient (Kleinasien und das Heilige Land) hier nicht in Frage kommen. Jeder, der sich mit der Geschichte Asiens im 16. Jahrhundert beschäftigt, wird zu diesem Monumentalwerke greifen müssen, das die Forschung auf eine völlig neue Grundlage stellt.

Preis brosch. RM 50.—, geb. RM 53.—

Die Subskription wird am 1. September 1931 geschlossen und das Werk zirka 15. September 1931 herausgegeben. Nach Ausgabe wird der Preis erhöht.



## **Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.**

*Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.*

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies  
and the Universities are kept in Stock.

### **SOME RECENT PUBLICATIONS.**

The undermentioned books were published in conjunction with the  
Committee of the International Exhibition of Persian Art  
held at the Royal Academy, Jan.-Feb. 1931.

## **Persian Art**

By the following well-known Experts:

|  |                         |
|--|-------------------------|
| Sir E. Denison Ross, C.I.E., Ph.D. . . . . | Historical Introduction |
| Roger Fry . . . . .                        | Persian Art             |
| Laurence Binyon, LL.D. . . . .             | Persian Painting        |
| C. J. Gadd . . . . .                       | Early Persian Art       |
| K. A. C. Cresswell, F.S.A. . . . .         | Architecture            |
| Bernard Rackham . . . . .                  | Pottery and Glass       |
| Leigh Ashton . . . . .                     | Textile Art             |
| C. E. C. Tattersall . . . . .              | Persian Carpets         |
| Leigh Ashton . . . . .                     | Metal-work              |

With 17 half tone plates, 3 colour plates, a map and 108 pages of text  
Cloth boards, price 3/6 (Postage 3 d.)

## **The Carpets of Persia**

A book for those who Use and Admire Them

By CREASSEY TATTERSALL

Illustrated with 32 monochrome plates and other illustrations, a map,  
and 52 pages of text

Cr. 8vo, sewn, 2s. 6d.      Cloth boards, 3s. 6d.  
(Postage 3d.)

The above book is a Companion Volume to **Persian Art.**

---

## **LUZAC & CO.**

### **Oriental and Foreign Booksellers**

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London;  
Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of  
Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

**46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.**  
(Opposite the British Museum.)

E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung  
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

# ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

*Jahresbibliographie und Berichte über die völkerkundliche Literatur.*

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD,  
H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN,  
F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

Der „Ethnologische Anzeiger“ gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weitverstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalien etc.

Bd. I. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1924 und 1925. Referate und laufende Mitteilungen. 510 Seiten und 4 Tafeln. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40.—.

Bd. II. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927. Referate und laufende Mitteilungen. Heft 1—5. 504 Seiten mit 11 Tafeln. Preis zusammen Mk. 46.—. Heft 6 befindet sich im Druck.

Inhalt von Bd. II, Heft 5 (erschienen 1931):

Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927: Europa (Schluß). — Kaukasus, Armenien. — Vorderasien. — Westturkistan. — Sibirien.

Referate: Allgemeines, Europa, Amerika.

Berichte und Mitteilungen: Frobenius L., Bericht über Aufgaben und Arbeitserledigung d. 9. D. (I. A.) F.-Expedition. Mit 1 Tafel. — Expeditionen, Ausstellungen etc. — Personalien.

Bd. III. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1928 bis 1930. Referate und Mitteilungen.  
In Vorbereitung.

Prospekte über den „Ethnologischen Anzeiger“ in deutscher und englischer Sprache werden Interessenten gerne kostenlos abgegeben.

# KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

**MITTEILUNGEN AUS DEN  
DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN**

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT,  
VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

**Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Aus-  
land Mk. 14.50.**



Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten  
des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

**Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Ge-  
heimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck,  
Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft Paul  
Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

*Probenummern kostenlos.*



Bestellungen bitte zu richten an den

**VERLAG BERLIN W 35,  
POTSDAMERSTRASSE 97.**

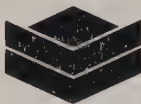
Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-  
Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.



# **SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION**

**(UNIVERSITY OF LONDON).**

**FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.**



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Chinese, Japanese and Swahili. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for intensive courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice. Special facilities are offered for Merchants, Missionaries and others.

## **LIBRARY.**

The Library of the School contains upwards of 65,450 books, 4570 pamphlets and 459 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

## **BULLETIN.**

The Bulletin of the School of Oriental Studies is issued at irregular intervals about twice a year and is published by the School, price 6s. per part.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director, Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.

*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*

## *Bibliotheca Islamica*

*Im Auftrage der D. M. G. herausgegeben*

*von*

*Hellmut Ritter.*

**Bd. 1:** *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam (Maqālāt al-islāmījīn wa-hilāf al-muṣallīn) von Abu l-Ḥasan ‘Alī Ibn Ismā‘īl al-Aṣ‘arī. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Erster Teil. XXVII u. 300 Seiten, Zweiter Teil. V u. 315 Seiten. Subskriptionspreis: RM. 30.—, für Mitglieder der D. M. G. RM. 24.—.*

*In Kürze erscheint:*

**Bd. 2:** *Das Lehrbuch der Sieben Koranlesungen von Abū ‘Amr ‘Utmān Ibn Ṣa‘īd al-Dānī. Herausgegeben von Otto Pretzl. RM. 12.—, für Mitglieder der D. M. G. RM. 9.—.*

*Die Mitgliederpreise gelten nur beim direkten Bezug durch F. A. Brockhaus, Leipzig. Bei Bezug durch andere Buchhandlungen haben die Mitglieder keinen Anspruch auf die Preisermäßigung.*

*Im Druck befinden sich:*

*Badā’i’ al-zuhūr fī waqā’i’ al-duhūr von Muḥammad b. Aḥmad b. Ajās al-Ḥanafī, herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim von Paul Kahle und Muḥammed Muṣṭafā. Teil IV, enthaltend die Lücke für die Jahre 906—922 = 1500—1516.*

*Kitāb firaq al-ṣī’a von abū Muḥammed al Ḥasan b. Mūsā al-Naubahṭī, herausgegeben von Hellmut Ritter.*

*Al-waḥī bil-wafajāt, von aṣ-Ṣafadī, herausgegeben von Hellmut Ritter und Klisli Rifat.*







COLLECTION INTERNATIONALE DE MONOGRAPHIES LINGUISTIQUES  
BIBLIOTHÈQUE LINGUISTIQUE

# -ANTHROPOS-

LINGUISTISCHE BIBLIOTHEK

INTERNATIONALE SAMMLUNG LINGUISTISCHER MONOGRAPHIEN

HERAUSGEBER: PP. WILHELM SCHMIDT UND GEORG HÖLTKER, S. V. D.

---

**Tome I Band:**

P. FR. VORMANN, S. V. D., und P. WILH. SCHARFENBERG, S. V. D.: Die Monumbo-Sprache. Grammatik und Wörterverzeichnis. 252 SS. Preis RM 8.—.

**Tome II Band:**

P. A. GRIGNARD, S. J.: An Oraon-English Dictionary. 697 SS. Preis RM 20.—.

**Tome III Band:**

P. A. MOREIRA, S. J.: Grammatical Notices of the Sena Language. Vergriffen.

**Tome IV Band:**

P. Dr. G. ROYEN, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis RM 40.—.

**Tome V Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. (Die Eigenart der chinesischen Sprache.) Erster Teil. XXXIII + 509 SS. Preis RM 13.60.

**Tome VI Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Zweiter Teil. Erscheint im Sommer 1931.

**Tome VII Band:**

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Dritter Teil. In Vorbereitung.

**Tome VIII Band:**

Rev. JAMES WILLIAMS: Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. Erscheint im Herbst 1931.

**Tome IX Band:**

P. A. G. MORICE, O. M. I.: The Carrier Language (Déné Family). Unter der Presse.

Bestellungen sind zu richten an:

Administration des „ANTHROPOS“, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

---

**Wir kaufen zurück:**

**„Anthropos“, Bd. II (1907) bis V (1911)**

---

Angebote bitte zu richten an die  
Administration des „Anthropos“,  
**St. Gabriel-Mödling** bei Wien  
(Österreich).

**Nous désirons racheter:**

**«Anthropos», Vol. II (1907) à V (1911)**

---

Adresser les offres à l'Administration  
de l'«Anthropos», **St. Gabriel-Mödling**  
près Vienne (Autriche).



**Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:**

42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

**Die Mitarbeiter** beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle** auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir:** 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

**Les collaborateurs** ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction** prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:**

42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

**Contributors** receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

**For all information** regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**For all information** regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**Man abonniert:**      **For subscriptions address:**      **On s'abonne:**

**In Österreich und Deutschland** bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**En France** chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

**In Belgique en Nederland** bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainslaan 127, Brussel.

**In England:** Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

**In Italia** presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesc 33-33A.

**W Polsce:** Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

**In United States and Canada:** Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

**En Argentina, Uruguay y Paraguay:** Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

**Brazil:** Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

**En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:** Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

---

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.